

الوسيلة

في شرح «الفضيلة»

في علم اصول الدين

للمعاليمة السيد عبد الرحيم الكروي الملقب بالمولوي

تأليف

الشيخ عبد الكريم محمد المدرس

الامام والخطيب في جامع الاحمدي

والمدرس في الحضرة الكيلانية ببغداد

الطبعة الاولى

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٣ م

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من أبدع الكائنات بقضائه وتقديره ، فدلّت الأنفس والآفاق على وجوب وجوده وتوحيده ، وأودع فيها آيات سلطانه وتأثيره ، فغنت الوجوه لذاته الحي القيوم ، وسجدت الجباه لوجوه تعظيمه وتمجيده المبين . ومنك صفوة صلوات وتسليمات توات وتدلّت على عبادك المصطفين الأخيار ، لا سيما حبيبك المشرف بالقرآن وتأيينه سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين الذي وجه أنظار العباد الى صلاح المعاش والمعاد ، فتجلّت على من تولاه حلية الفضائل في الدنيا والدين ، وعلى آله أهل الكمال وصحبه العدول الفضّال الهداة الى طريق الحق الحماة لحوزة الاسلام بنور العلم واليقين ، وعلى من تبعهم باحسان وثبات وتمكين .

وبعد فيقول المفتقر الى الطاف مولاه الصمد عبدالكريم بن محمد ، حفهما وسائر المسلمين بهباته التي لا تحصى ولا تعد ، لما تشرفت بمطالعة الأرجوزة المسماة بـ « الفضيلة » المرسومة في علم الكلام البالغ أبحاثها ألفين وواحدًا وثلاثين ، وكانت كلالٍ عوالٍ نظمت في قلائد الحور العين ، للعالم المحقق والكمال المدقق المعنوي السيد عبدالرحيم الكردي البكري الشهير بالمولوي طاب ثراه ، شغفت بها حبا وأخذ مني القلب واللبّ ، وذلك لحسن أسلوبها في مقدمتها ومطلوبها ، وجمعها لما في المقاصد من مهمات العقائد واحتواء نكات لطيفة وفوائد منيفة ، وادلة قاطعة وبراهين ساطعة لا بدّ منها لأهل التحقيق من الطالبين . وطالما اختلج ببالي صرّف الهمّة الى خدمتها بما ينسب حالي ، ولكن كان يعوقني عنها مصائب ونوائب تشتت بالي الى أن صادفت ساعات من الزمان يشتم منها روح الراحة والأمان فاغتنمت الفرصة السانحة والأوان الصالحة وباشرت بعون الله المعين في شرحها بقدر ما عندي من البضاعة حسبما تقتضيه الطاقة والاستطاعة ، وسميتها [الوسيلة في شرح الفضيلة] والله أسأل التوفيق على ما فيه الخير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَنْ تَاءَ فِيهِ نُهْيَةُ الْحَكِيمِ

والسعادة لي ولأخواني الصادقين ، انه هو المولى الجليل وهو حسبي ونعم الوكيل •

أقول وبالله التوفيق : افتتح الناظم - رحمه الله - كتابه بالبسملة اقتداء بالكتاب المجيد وعملا بالحديث الشريف « كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالبسملة فهو أتر » مدرجا لها في مطلع الأبيات بحذف الألف من لفظة الجلالة لفظا ، وقطع همزة الرحيم الموزن فقال (بسم الله) والباء للملابسة ، كما اختاره صاحب الكشاف ، والتقدير ابتدء متبركا أو اتبرك بسم الله ، ووجهه بأنها أكثر استعمالا وبان في التبرك بسمه الشريف تأديبا بخلاف جعله آلة • أو للاستعانة والتقدير ابتدء مستعينا أو استعين باسم الله واختارها القاضي لكن من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه فليس آلة حقيقة حتى يلزم ترك تعظيم اسمه تعالى • أو صلة لفعل مقدر مناسب للمقام ، أي أو لف بسم الله مثلا كما اختاره بعض لافادتها ما تفيده الملابسة مع أمر زائد وهو التصريح بالمشروع فيه ، ولانه معنى مكشوف يفهمه كل أحد • وعلى التقادير فذلك الجمل ، وان كانت خبرية وضما ، ولكنها نقلت لانشاء الاستعانة والتبرك بسمه الشريف •

واصل اسم سمو بالتخفيف من السمو بالتشديد وهو العلو ، أو وسم فحذفت الواو ، أو سيما فحذفت الياء والألف وعوض عنها الهمزة ، فالوزن إفع أو إعل أو إفل • والخلاف في كونه غير المسمى أو عينه ، أو لا عينه ولا غيره يأتي في مبحث مستقل انشاء الله تعالى • والله أصله آله بمعنى المعبود مطلقا فأدخل عليه ال واختص بالمعبود الحق وصار علما بالغلبة للذات العلية ، ثم حذفت الالف وجعل ال عوضا عنها وادغم وجعل علما للذات العلية • وهل هو جامد أو مشتق من آله أو لاء فيه خلاف •

معطى جلائل العطايا والنعم مولى دقائق المزايا والكرم
الحمد لله الذي أبدانا من عدم ارواحاً أو أبدانا

(الرحمن الرحيم) صفتان مشبهتان بنيتا للمبالغة من رحم كالعليم من علم . والرحمة لغة رقة في القلب تقتضي التفضل والاحسان الى المرحوم ، والاستحالة ارادتها في حقه تعالى أخذتا باعتبار الغاية . والاول أبلغ من الثاني لزيادة بنانه ، ولذلك استعمل الاول في التفضل بجلائل النعم ، والثاني في التفضل بدقائقها ، وصح الحديث الشريف « يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما » وقوله (من تاه فيه نهية الحكيم) أي الذي تحير في معرفة كنهه عقل العاقل الأديب ، صفة لله وإشارة الى اشتقاق لفظة الجلالة من لاه بمعنى تحير . وقوله (معطي جلائل العطايا والنعم) أي معطي النعم والعطايا الجليلة العظيمة ، صفة مفسرة للرحمن . وقوله (مولى) أي معطي و (دقائق) جمع دقيقة مقابل للجليلة و (المزايا) جمع مزية وهي الفضيلة التي بها يمتاز الانسان أو غيره على غيره و (الكرم) أي الشرف صفة مفسرة للرحيم ، وذلك على طريقة النشر المرتب .

ثم بعد التسمية تيمّن بالحمد اقتفاء لأسلوب الكتاب ، وامثالاً لحديثه « كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد فهو أجذم » ولا تعارض بينه وبين الحديث المروي في البدء بالبسملة ، بناء على ثبوتها ، اذا كانت الباء فيهما للاستعانة ، نعم يتعارضان اذا كانت للصلة أو الملازمة ، ويدفع بحمل الابتداء في حديث البسملة على الحقيقي أو الاضافي أو العرفي ، وفي حديث الحمدلة على الآخرين ، فقال (المنحد لله) والحمد لغة الثناء باللسان على الفعل الجميل الاختياري ، نعمة كانت أولاً ، وعرفا فعل ينبيء عن تعظيم المنعم لكونه منعماً ، فينبغي عموم من وجه . واللام فيه للاستغراق لمناسبته لمقام الثناء ، حيث يفيد الأحاطة بالمحامد كلها صراحة ، أو للجنس لتبادره الى

والشكر لله لأن يُعيدنا قاطبةً قريبنا بعيدنا
تصليتها آيتها أفضلها تسليمها آيتها أكملها

الفهم مع استلزامه الاستغراق ولام (لله) للاستحقاق ، ولأنناطة الحمد فيه باسم الذات أفادت الاستحقاق الذاتي وهو ما لا يلاحظ معه خصوصية صفة حتى الجميع ، لاما يكون الذات المحض مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس الا على الفعل الجميل وسمي ذاتياً للملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة ، أو لدلالة اسم الذات عليه ، أو لانه لما لم يكن مستنداً الى صفة من الصفات المخصوصة كان كأنه مستند الى الذات . وقوله (الذي أبدانا) أي أظهرنا أو وأجدنا (من عدم) الى وجود ، اشارة الى الاستحقاق الوصفي ، وجمع بينهما تنبيها على تحقق الاستحقاقين ، وأو في قوله (أرواحاً أو أبدانا) بمعنى الواو .

(والشكر) ومعناه لغة معنى الحمد العرفي ، وعرفا صرف العبد جميع ما انعم به الى ما خلق لأجله (لله لأن يعيدنا) على ان يبعثنا بعد الموت كما أبدانا (قاطبة) تأكيد للضمير أي كافة ، وكذلك قوله (قريبنا بعيدنا) فهو بمثابة قوله تعالى [تكون عيداً لنا لأولنا وآخرنا] ، (تصليتها) مصدر صلى من الصلاة عليه المأمور بها بقوله تعالى [يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً] وهي من الله تعالى الرحمة المقرونة بالتعظيم ، ومن الملائكة الاستغفار ، ومن الآدميين الدعاء . وخص الانبياء بلفظها فلا تستعمل في غيرهم الا تبعاً ، واما استقلاله بها فمكروه على الأصح . وهي مبتدأ وقوله بعد (سححت) خبرها . وقوله (آيتها أفضلها) جملة استفاهمية اعترضت بينهما ، لبيان ان المراد بها أفضل الصلوات ، وهي بالنسبة اليه تعالى أعلى صلوات تفضل بها على رسله الكرام ، وبالنسبة الينا الصيغة المشهورة . وكذا قوله (تسليمة آيتها أكملها) وهي السلامة عن

سُحِّتْ عَلَى نَبِينَا مِنْ سُحْبِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ

الآفات المنافية لغاية الكمالات ويجوز ان تكون (آية) موصولة مضافة الى الضمير وما بعده صلة لها لحذف صدر الصلة ، ولجملة صفة لما قبلها .
وجمع بينهما لكرهية إفراد أحدهما عن الاخرى .

(سُحِّتْ) بصيغة الماضي المجهول أي صُبَّتْ صباً متتابعاً (على نبينا)
والنبي فعيل من النبوة أي الرفعة أو النبأ بمعنى الخبر . والصحيح انه أعم
من الرسول مطلقاً فإنه ، على المعنى المشهور ، انسان أوحى اليه بشرع وان
لم يؤمر بتبليغه الى الخلق فان أمر بذلك فرسول أيضاً . ومما يجب ان يعلم
ان الشرع المذكور اعم من ان أوحى اليه ابتداءً أو بعد ايحائه لمن قبله ،
وبهذا يندفع الاشكال بزيادة عدد الرسل على عدد الكتب المنزلة . وعلى
المعنى الغير المشهور انسان " أوحى اليه بشرع وأمر بتبليغه ، وان لم يكن
له كتاب خاص به أو نسخ لبعض شرع من قبله ، فان كان له ذلك فرسول
أيضاً . واشكل عليه بسيدنا اسماعيل عليه السلام للنص على رسالته مع
انه لم يكن له كتاب خاص ولا نسخ لما سبق من الشريعة ، لعمله بشريعة أبيه
ابراهيم على نبينا وعليهما السلام . وقيل انهما بمعنى واحد وهو المعنى
المشهور للرسول ، ورد بورود العطف بينهما المقتضى للتغاير (من سحب)
جمع سحب أي من سماوات عناياته اللامتناهية (محمد) عطف بيان لنبينا
(وآله) أصله أهل بدليل تصغيره على أهيل . وآل الرجل نسله ورهطه
الأقربون ، والمراد به هنا مؤمنو بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف لانه عليه
السلام قسم سهم ذوي القربى ، وهو خمس الخمس ، بينهم ومنع عنهم
الصدقات ، وقال [لا أحل لكل أهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة
الايدي ان لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم] أي بل يغنيكم ،
ولم يعط من خمس الخمس غيرهم من مؤمني بني نوفل وعبد شمس أبنيه

كيف الصلوة تا التي توالى من منتهى جماله تعالى
 كيف السلام ذا الذي حبي به مما اختفى للحب من حبيبه
 ما زانت الحقائق المرحومة عقيدة صحيحة منظومة
 وكان بي إلى الآله دائما تفضلاً بكل نحو قائما

أيضاً مع سؤالهم له • (وصحبه) اسم جمع لصاحب النبي صلى الله عليه وسلم أي الصحابي • وهو من اجتمع بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مؤمناً به •

وقوله (كيف الصلوة) استفهام جوابه (تا التي) أي الصلوة التي (توالى) محذوف التاء أي تتوالى (من منتهى جماله تعالى) • وكذلك قوله (كيف السلام) استفهام جوابه (ذا الذي) أي السلام الذي (حبي به) واكرم (مما) أي من السلام الذي (اختفى) في سرادقات الغيب (للحب) بكسر الحاء أي الحبيب من جانب (حبيبه) • وخلاصته انا لا نستطيع ان نحدد ونعين كيفية الصلاة والسلام النازلين من الله تعالى على حبيبه ، وغاية ما نستطيع ان نكيّفها بكونها صلاةً واردة من منتهى آثار صفاته الفعلية الاكرامية ، ونكيّفه بكونه سلاماً اختفى وحفوظ عليه لحبيب هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من محبته العلي العظيم •

و « ما » في قوله (ما زانت) مصدرية ظرفية وزانت بمعنى زينت و (الحقائق) جمع حقيقة والمراد بها العباد والاشخاص (المرحومة) بتوفيق الله وهدايته للايمان • وقوله (عقيدة) فاعل زانت (صحيحة) مطابقة لما عليه أهل السنة (منظومة) ذات جهتين • و (كان) فعل ناقص (بي) الباء للملازمة والظرف خبر كان قدم على اسمه وهو (الى) على وزن عنب بمعنى النعمة مضاف الى (الآله) و (دائما) خبر ثان (تفضلاً)

لا سيما بعث النبي المصطفى (ص) لو لم يكن سواء ذا لي قد كفى
فأنحاء حمده صلاته عليّ ولو غدت أيضاً إليه لا إليّ
وخمرت نفسي بأيدي أمل وزلزل وخلل وعلل

أي على وجه الفضل من الكريم الخلاق لا على طريق الوجوب والاستحقاق
(بكل نحو) من انحاء أنعامه (قائما) سواء من حيث الایجاد والعرض
للنعم المقيم والخلق في احسن تقويم واعطاء القلب الصحيح والقلب السليم
والعقل المستقيم وغيرها من الاسباب التي يعبر عن تيسيرها بالتوفيق
(لاسيما بعث النبي) الهاشمي القرشي (المصطفى) من كافة الخلق أجمعين
الينا لأرشدنا الى النعم ، فانه من الأهمية بمثابة (لو لم يكن) لنا من أنعم
الله تعالى (سواء) لكان (ذا) لك البعث لي (قد كفى) لانه أصل شجرة
الأحسان والأمان وينبوع الحكمة والأيمان ، فلما كان من أعظم نعم الله
تعالى علينا نعمة بعثه صلى الله عليه وسلم الينا فكان من (انحاء) وأمثال
(حمده) تعالى في وجوب الاداء وجوب (صلاته) صلى الله عليه وسلم
والدعاء له بأعلاء مقامه (عليّ) شكراً لنعمة بعثه الينا والآثار الحسنة المترتبة
عنه الواردة علينا ، فانه من لم يشكر الناس لم يشكر الله ، لاسيما سيد
عباد الله • (ولو) غائبة (غدت) أي صارت هذه الصلاة (أيضاً) كحمده
تعالى عائدة (إليه) جل شأنه (لا إليّ) حيث كما ان الثناء اللائق بشخصه
انما هو ثناء من نفسه لنفسه فكذلك الصلاة والسلام على حبيبه ومناجي
أنسه لا يليق الا بحضرة قدسه ، فهو الذي يقدر حق النبي الكريم ذي
الخلق العظيم • وهنا تم الكلام في الحمد والشكر للملك العلام والصلاة
والسلام على سيد الانام •

ثم شرع في توبيخ نفسه ببيان كسلها وطول أملها وقصور عملها ،
واستهزأها الى الانابة رجاء الاسعاد والاثابة ، فقال (وخمرت) طينة

تَكَاسَلْتُ فِي السَّعْيِ لِلْسَّعَادَةِ مَا انْتَهَضْتُ شَوْقًا إِلَى الْعِبَادَةِ
فِي مَرَكُضِ الطَّوْلِ لَذَا أَجُولُ مَكْرَرًا مَوْخَاً ، أَقُولُ :
مَوْعِدُكَ الصَّبْحِ أَيْسَ ؟ بَلْ غَدَا يَعْلُو صَدَا نِدَا بَدَا رَوَا الْغَدَا

(نفسي بأيدي أمل) طويل (وزلل) أي زلّةٍ وخطأً وبيل (واخلل) في العمل الجليل (وغلل) بآلقاء التسوييف والتأجيل • وفي لفظ الأمل وما تلاه استعارة مكنية وإضافة الأيدي إليها قرينة ، كما في قول الشاعر [إذ أصبحت بيد الشمال زمامها] وقوله (تكاسلت) استئنافٌ لجواب السؤال عن أسباب ما ذكر والدليل عليه ، أو معطوف عليه بحذف الواو أي خمرت نفسي بكذا وتكاسلت (في السعي) والسير الحثيث في ساحة الصفا ومروّة المروّة لنيل (السعادة) الأبدية و (ما انتهضت) غراماً و (شوقاً إلى العبادة) الخالصة اللاتئة بالحضرة الأحدية • وقوله (في مَرَكُضِ) متعلق بقوله الآتي « أجول » ، والمَرَكُضُ ساحة ركض الخيل وتمارينها ، وإضافته إلى (الطول) إضافة إلى الصفة (لذا) أي لتكاسلها وعدم انتهازها إلى عبادة تخرج من العادة وتثمر السعادة (أجول) متحيراً ومتحسراً و (مكرراً) كرة بعد كرة و (موبخاً) نفسي مرة بعد مرة (أقول) لها (موعد) ورود عذاب طول الأمل والكسل عليك (الصبح) فلماذا لا تبالي ولا تقف موقف الخائف الرهيب (أليس) الصبح بقريب ؟ بلى ، وقوله (بل) للاضراب عن قرب حصوله ببيان حلوله • (غدا) أي صار يعلو من كل صوب (صدى) في الأصل ما يرجع إليك من الصوت المتراجع بمصادمة جسم أملس والمراد به هنا مطلق الصوت ، وأضيف إلى قوله (ندا) أي النداء قصر للضرورة وأضيف إلى جملة (بَدَا رَوَا الْغَدَا) أي ظهر الصباح وضوءه الوضاح فابصروه ، فبدا فعل ماضٍ ، ورَوَا أمر لجمع المذكر المخاطب من رأى تنازعا في لفظ الغدا ، ثم المراد بالصباح

الى متى تَخلفني عَنْ قَوْمِي ؟ يُومِي الى نَوْمِي اِذَانُ يَوْمِي
فمرحباً بالقائلين عَدلاً وبالصلاةِ مرحباً وأهلاً

صباح يوم الأجل والرحيل ، أو صبح يوم القيامة والوقوف بين يدي الملك
الجليل .

ثم التفت الى ذاته مستكراً سوء حالاته وما هو فيه من التخلف
والتأخر عن أصحاب العمل الجميل والنام في مقام الكسل كالمستهام العليل ،
فقال (الى متى) وأي وقت (تخلفني) وتأخري (عن قومي) بسبب غفلي
ونومي أو عن القيام بأداء ما وجب علي والوفاء بمقتضى أذان المرشدين
المؤذنين الخيار ، الذين أذنوا في النصف الاخير من الليالي كحضرة البلال
استنهاضاً لهم الرجال الى الاعمال قبل نزول التكليف المعلوم ، أو في
أوائل الاوقات كعبدالله بن أم مكتوم . ولما عهد من نفسه كثرة النقاش
والمقال ووفرة الشغب والجدال سد عليه الباب اليه بالاحتجاج عليه ، فقال
(يومي) ويشير (الى نومي اِذَانُ يومي) أي مصادفة اِذَانِي لليوم الواضح ،
على خلاف ما عليه أهل المودة والميل من الاِذَان مع بقاء غسق الليل .

ثم استنهضها لترك ما ألفته وتعودته والتوجه الى المؤذنين العدول
بالاصغاء والاطاعة والقبول ، فقال (فمرحباً بالقائلين عدلاً ، وبالصلاة مرحباً
وأهلاً) أي أكرمي أيتها النفس الكسلى المؤذنين القائلين بالتكبير والتوحيد
ورسالة الرسول المجيد ، الداعين الى الصلاة والصلة بين العباد والمعبود ،
المهادين الى طريق الفلاح والفوز بالمقصود ، الخاتمين دعوتهم بالتكبير
والتوحيد مرتباً ، وقولي لهم آتاكم الله مرحباً ومأوياً واسعاً ومعموراً في
الدنيا والآخرة يليق بالقائلين احسن القول على نهج الاستقامة والعدل ،
ومرحباً بالصلاة وأهلها الى يوم اللقاء والجزاء بالفضل . فاذا أجبْتَ اِذَان
المرشد العظيم وأدبت ما عليك بالانقياد والتسليم ، واستفدت منه الهداية

فَاذِنَا تَأْذِينَهُ وَثَوْبَ يَا جَبَلِي لِيَا جِبَالِ أَوْبِي
مُبَسْمِلًا مُحَمَّدًا مُصَلِّيًا مُسَلِّمًا مُسَلِّيًا مُصَلِّيًا
مَحِقًا وَسَائِلًا وَسَائِلًا مَبْتَهَلًا بِاسْطِ كَفِّ قَائِلًا

للدين واستأهلت للتربية والتأذين ودعوة الناس الى طريق اليقين ، (اذنا)
بالالف المقلوبة عن نون التأكيد الخفيفة اجراء للوصول مجرى الوقف ، أي
اذن مرشدا للناس (تأذينه) كتأذين الأهل اذانا مؤكداً بالتأكيد الروحي
اللطيف ، ساريا الى كل من توجه اليه التكليف . أو اذا أصغيت لأذان
المؤذن العدل فاذن تأذينه أي أجب أذانه واطع مقتضاه على حسب السنة
السنية . ومعنى قوله (وثوب) على الاول أرجع (يا جبل) وجود (ي) في
مقام الارشاد والتأذين الى حضرة القدس واقبل عليه تلبية لنداء (يا جبال
أوبى معه) فكما ان الجبال سبتحن مع داود بلسان أهل الشهود سبّح أنت
بحمد ربك حتى تفنى في محبته وتبقى في اتباع شريعته مع الامام الاكرم
الهادي الى طريق الرشاد والا فلا تليق بمقام الارشاد . وعلى الثاني ارجع
يا جبل شخصي الانسان بعد أن أجبت الأذان لنداء يا جبال أوبى معه
بالاخلاص والاحسان الى معابد اطاعة الملك الديان بقدر الاستطاعة
والامكان مع امامك الهادي الى الآداب والاركان ، اذ لست أنت أقل من
الجبل في ساحة الاستعداد لسعادة العمل .

وسواء كنت مرشداً أو مسترشداً دُمَّ على الطاعة واستقم وكن
(مبسملاً) متبركاً باسمه السامي في البدء بكل شأنٍ ذي بال (محمولاً)
على نعمه القاصر عنها الحال والمقال (مصلياً ومسلماً) على حبيب المكرم
بصفات الكمال (مسلماً) ومعزياً نفسك على المتاعب والمصاعب بتأملها في
المثوبة الحسنی ودرجاتها العجائب (مصلياً) ومحرراً جثمانك اليأس
ببرودة الغفلة والتولّي بنار طور نور العرفان والتجلي (محوقلاً) تبرّياً

فاح الصبَا ، لاح الصباح ، راحا	صَبُّوحُنَا، قُمْ صَاحِ هَاتِ رَاحَا
عَوْنًا لحفظ العَهْدِ والأَيِّمَانِ	صَوْنًا للاعتقاد والأَيِّمَانِ
بأرجُل الأدلَّة السَّليمة	هل سَلِمَ الطي النهي السَّليمة
اذ كانَ عقلنا لَنَا عِقَالَا	مِنْ عَاقِلٍ أَوْ نَاقِلٍ عِ قَالَا

عن حولك وقوتك الواهية المادية ومُتَكَلِّلاً على الله وقدرته الآلهية المعنوية (وسائل) حضرة المنان (وسائل) واسباباً لحصول كل مأمول (مبتهلاً) ومتضرعاً ومستجدياً كل خير لديه (باسطاً كف) الرجا بالتذل والالتجاء اليه (قائلاً) في مقام الاستعانة والاستعداد (فاح) روح نسيم (الصبا) و (لاح) ضوء (الصباح) للهداية والاصلاح (راح) وفات (صبوحنا) المعد للشرب منه للاستصلاح فقم يا (صاح) بي الصَّاحي ومن به فوزي وفلاح (هات) بأسلوب الكرام (راحاً) أنال منها الفوز والفلاح (عونا لحفظ العهد والايمان) المعقودة بتوديع العقل في فطرتنا أو بأشهاده آيَّاناً ، اذ خاطبَ الأرواح وقال الست بربكم وقلنا بلى (وصونا للاعتقاد والايمان) من تسويلات النفس وتلييسات الشيطان ، فان ذلك لا ينال بالتقليد الصرف كالعميان ، ولا بالأدلة الواهية المتزلزلة البنيان ، اذ بيننا وبين الحق مفازة شاسعة وصحارى واسعة لا يمكن الوصول اليه بالسير العادي على الاقدام اذ (بأرجل الادلة السليمة) اللديغة السقيمة هل (سلم الطي) لتلك المفازة (أولو النهى) والعقول الصحيحة (السليمة) كلا ومعاذ الله ، ولا يتيسر الوصول اليه الا بالكشف وشرح الصدر من الله ، فليكن الالتجاء منا والعون والمدد من الله ولا حول ولا قوة الا بالله .

ولما كان هنا مظنة ان يقال : اذا كان الوصول الى المأمول موكولا بشرب راح الفضل والقبول فلماذا يستدل العالم تارة بالدليل المعقول وأخرى بالمنقول ، أجاب عنه بقوله (اذ كان عقلنا لنا عقالا) يمنعنا عن

مَهْمَهُ هِيَ ذَا عَمِهِ فِي مَهْمِهِ لَيْسَ لِدُرِّ شَبِّهِ "بِالشَّبِّهِ
 فَكُلُّ مَا تَبْصُرُهُ وَتَسْمَعُ وَكُلُّ مَا فِي وَهْمٍ عِلْمٍ يَقَعُ
 وَكُلُّ خَاطِرٍ جَرَى بِبَالِكَا فَرَبْنَا عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ
 جَلَّ الَّذِي كُلُّ نَهْيٍ صِفَاتِهِ فِي ذَاتِهِ وَفِي عُلَا صِفَاتِهِ
 مَا وَصَلَ الْأَزْلُ لَا يَتَدَاه وَمَا انْتَهَى الْأَبَدُ لَا تَهْتَاه

إهمال النظر والاستدلال إذ يستفيد به أهله ، ولو لم يصل إلى معرفة كنهه
 المتعالي فمتى أدركت عارفاً (من) رجلاً (عاقل) يدرك الأشياء بنور
 فطرته (أو ناقل) لما ينتخبه ببصيرته ف (ع) أي فخذ واحفظ منه (قال)
 أي قولاً يفيدك كمالاته . ثم لما لم يبلغ المرء بهذا أوج المرام من معرفة كنه
 العليم العلام اضرب عنه وزجر من يرومه زجراً بليغاً ، وشبهه بمن تحير
 في مفازة لا منار لها وقال : (مه مه) أي اكفف اكفف نفسك عن الاستدلال
 (هيا ذا عمه) وحيرة (في مهْمِهِ) مترامية الأطراف مغبرة الجو
 والأكناف ، فانك إن رمت الاستدلال فانما يتأتى لك بالقياس على ما أحسسته
 بتوهم المشابهة والمناسبة ، وذلك القياس كاسيد فاسد إذ لا جامع بينه
 وبين غيره ولا مناسبة ولا شبه إبداهة ان (ليس لدُرِّ) يتوقد بالذات ويضيء
 الكائنات (شَبِّهِ) ومناسبة من المناسبات (بالشبه) أي النحاس المنحوس
 بالكدر والظلمات ، والقياس بدون الجامع فاسد وضائع . (فكل ما تبصره
 وتسمع ، وكل ما في وهم علم يقع) أي في ادراك العلم بمعنى صفة ذات
 إضافية وسمى ادراكه وهماً لانه لما لم يفد معرفة كنهه تعالى كان كالواهمة
 المخطئة غالباً في أحكامها (وكل خاطر جرى ببالكا) (فربنا) تعالى
 (على خلاف ذلك) أي ليس كذلك .

وُجِدَ ، لا فوجد ، أو ثم وُجد وَجَبَ فِيهِ كوجوده وجد
لاصبح ، لا يوم ، لديه ، لا مساء ولم يكن حين فناء ، لامسماً
وكان آن كان « كان » ليساً ثوى بحيث ليس « حيث » آيساً
متى « متى » حتى أتى عليه من أين « أين » ينتمي اليه

(جَلَّ) وتنزه عن ادراكنا الا له (الذي كَلَّ) مل وتعب (نهى)
جمع نهيّة بمعنى العقل فاعل كلّ ومضاف الى (صفاته) جمع صافٍ
أي العلماء الذين صفى طبعمهم وقد كلت عقولهم (في) ادراك كنه (ذاته)
وفي اكتناه (علّا صفاته) أي صفاته العلية (ما وصل الأزل لأبتداء) اذ لا
ابتداء للأزلي (وما انتهى الأبد لأنتهاء) اذ لا انتهاء للأبدي (وجد) وجوداً
سابقاً على كل شيء ذاتاً وزماناً (لا) بعد شيء بالتعاقب أو التراخي حتى
يقال (فوجد) بالفاء التعقيبية (أو ثم وجد) بحرف التراخي (ووجب)
وجوده وكان وجوده مقتضى ذاته و (في) وجوب (هـ) استغنى عن الغير
كما انه في (وجوده وجد) واستغنى عنه ، من وجد فلان في المال اذا استغنى
(لا صبح لا يوم لديه لا مساء) أي لا مساء وقصر للضرورة ، لانها
تحصل من تغيرات فلكية بالنسبة الى من يحويه المحيط وهو تعالى منزّه عن
ذلك (ولم يكن حين) وزمان (فناء) بكسر الفاء والمد الساحة امام البيت ،
وقصر هنا للضرورة (لامسا) اسم فاعل من لمس ، أي لم يلمس الحين
والزمان ساحة ملكوته .

(وكان) ناقص (آن) الوقت الغير المنقسم ظرف أضيف الى (كان)
بمعنى وجد (كان) أي لفظه الحاكي عن الزمان الماضي ، وهو اسم لكان
أول البيت و (ليسا) خبره ، أي وكان لفظ « كان » المعبر عن التحقق في
الزمان السابق منتفياً آن وجوده تعالى ، اذ لا سابق على الأزل حتى يحكى
بصيغة الماضي و (ثوى) أقام تعالى (بحيث) من عرش العظمة (ليس)
كلمة (حيث) المعبرة عن المكان (آيساً) أي موجوداً (متى) للاستفهام
الانكاري ، وكذلك الاستفهامات التالية : أي أيّ وقت يوجد (متى)

هَلْ سَاعِدٌ يَصِلُهُ فِي كُمْ «كَمْ» ، وَكَيْفٌ «لَا كَيْفٌ» مَعَ الْكَيْفِ يَضُمُّ
 جَمِيعٌ مَا حَوَاهُ حَيْطَةُ الْأَمَدِ مِنْ مَبْدَأِ الْحَاوِي لَهُ إِلَى الْأَبَدِ
 كَدْرَةٌ فِي بَحْرِهِ عَلَانِيَةٌ فِي كِفَّةٍ ، وَالثَّانِيَةُ لِلثَّانِيَةِ

وَالْكَوْنُ فِي الزَّمَانِ لَهُ تَعَالَى (حَتَّى أَتَى) السُّؤَالُ بِهِ (عَلَيْهِ) تَعَالَى وَ (مِنْ)
 أَيْنَ (أَيِّ) فِي أَيِّ مَكَانٍ يَوْجَدُ (أَيْنَ) وَكَوْنٌ فِي الْمَكَانِ (يُنْتَمِي) وَيَنْتَسِبُ
 (إِلَيْهِ) حَتَّى يُسْأَلَ بِهِ عَنْهُ (هَلْ سَاعِدٌ) وَهُوَ مَا بَيْنَ الْمَرْفُقِ وَالْكَفِّ
 (يَصِلُهُ) أَيِّ يَصِلُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَا دَامَ كَانَ ذَلِكَ السَّاعِدُ (فِي كُمْ)
 بِضَمِّ الْكَافِ وَتَشْدِيدِ الْمِيمِ (كَمْ) أَيُّ الْمَقْدَارِ ، وَهَذَا كُنَايَةٌ عَنْ تَنْزِهِ تَعَالَى
 عَنِ الْمَقْدَارِ (وَكَيْفٌ) الْذَاتِ الْمُتَصِفِ بِ (لَا كَيْفٌ إِلَى الْكَيْفِ يَضُمُّ) وَالْحَاصِلُ
 أَنَّ الذَّاتَ الْعَلِيَّةَ مَنْزَهَةً عَنْ أَحَاطَةِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْكَمِّيَّاتِ وَالْكَيفِيَّاتِ فَلَا
 يُسْأَلُ بِتِلْكَ الْأَدْوَاتِ السَّالِفَةِ ، كَانَ يُقَالُ مَتَى وَجَدَ ، أَوْ أَيْنَ أَوْ كَمْ هُوَ ،
 أَوْ كَيْفَ ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا •

ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَنَّ الزَّمَانِيَّاتِ فِي حَضْرَتِهِ كَدْرَةٌ فِي كِفَّةٍ مِيزَانِ وَالزَّمَانِ
 كُلُّهُ يَوَازِنُهَا فِي الْكِفَّةِ الْآخَرَى ، فَقَالَ (جَمِيعٌ) مُبْتَدَأٌ مُضَافٌ إِلَى (مَا)
 الْمُوصُولَةُ الْعِبَارَةُ عَنِ الزَّمَانِيَّاتِ (حَوَاهُ حَيْطَةُ الْأَمَدِ ، مِنْ مَبْدَأِ) الزَّمَانِ
 (الْحَاوِي لَهُ) الضَّمِيرُ رَاجِعٌ إِلَى قَوْلِهِ جَمِيعٌ مَا (إِلَى الْأَبَدِ كَدْرَةٌ) خَبَرٌ
 جَمِيعٌ (فِي بَحْرٍ) عِلْمُهُ الْمَحِيطُ (عَلَانِيَةٌ) وَقَوْلُهُ (فِي كِفَّةٍ) خَبَرُ ثَانٍ ،
 وَقَوْلُهُ (وَالثَّانِيَةُ) أَيُّ وَالْكَفَّةِ الثَّانِيَةِ مِنْ كِفَّتَيْ الْمِيزَانِ الْمَوْضُوعِ لِلْمَوَازَنَةِ
 بَيْنَ الزَّمَانِيَّاتِ وَمَوَازِنِهَا (لِلثَّانِيَةِ) أَيُّ لِحَيْطَةِ الْأَمَدِ ، وَخُلَاصَتُهُ أَنَّ جَمِيعَ
 الزَّمَانِيَّاتِ كَدْرَةٌ فِي كِفَّةٍ مِيزَانٍ ، وَجَمِيعُ الزَّمَانِ الْمَعْبَرُ عَنْهُ هُنَا بِحَيْطَةِ الْأَمَدِ
 مَوَازِنُهَا الْمَوْضُوعِ فِي الْكِفَّةِ الثَّانِيَةِ ، فَمَا قِيَمَةُ دَرَةٍ وَمَوَازِنُهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى بَحْرِ
 مَحِيطٍ إِلَّا اللَّاقِيَمَةُ ؟ ثَمَّ أَفَادَ أَنَّ اخْتِلَافَ الْأَزْمَنَةِ إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى

ماضٍ وحالٍ عانقاً مُستقبلاً « لما » و « لن » متحدانٍ مدخلا
 نارُ خَلِيلٍ ، رِيحُ عادٍ ، مَعَ ما نُوحٍ ، بِمَشْوَى مَعَ تُرابٍ آدَمَا
 إِنْ لَمْ تَشَأْ دَرَكُ أَذَى قَفَاكَ فِي مَوْقِفِ الْعَجْزِ قِفَا ، قِ فَاكَ
 زُحْزِحَ عَنِ عَقْلِ الْوَرَى إِلَهَنَا فَمُنْتَهَى عَقُولِنَا إِلَى هُنَا
 خَالِقُنَا مَعْبُودُنَا إِلَاهُ جَلَّ عَنْ اسْتِحْصَائِنَا إِلَاهُ

الزمانيات ، واما بالنسبة اليه تعالى فـ (ماضٍ وحال) أي الزمان الماضي والحال (عانقا مستقبلا) أي الزمان المستقبل وهو قد عانقهما و (لما ولن) الموضوع أولهما للنفي الماضي والثاني للنفي الاستقبالي (متحدان مدخلا) أي في مدخلهما وهو النفي المقاد بهما •

ولما كانت الأزمنة بالنسبة اليه تعالى هكذا فلا تفاوت لما وقع فيها أيضا ولذا قال (نار) صارت بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم (الخليل) و (ريح) هلك الله بها قوم (عاد) العليل (مع ماء) طوفان اغرق فيه قوم (نوح) الجليل (بمشوى) ومنزلة (مع تراب) خلق الله منه سيدنا (آدما) على نبينا وعليهم السلام ، فان تلك الوقائع ، وان كان بينها تراخ وكلما حدث شيء منها في وقته تعلق به علمه تعالى بحسبه ، ولكنها في علمه الحضورى المحيط موجودة أزلا وأبدا قبل حدوثها وحينه وبعده • ويعذر علينا درك ذات الباري وصفاته كنها وحقيقة لتقف على كيفية ما مر بتمامها فـ (ان لم تشأ يا درك أذى) قفاك بلطمة المؤدب فـ (في موقف العجز) والسكوت (قفا) أمر من تقف والالف بدل نون التأكيد الخفيفة كما مرّ نظيره فـ (ق) أمر من تقي أي احفظ (فاك) عن النطق بما لا تحيط به ويوجب أذاك ، فانه (زحزح) وبعد (عن عقل الورى الالهنا) (فمنتهى) درك (عقولنا الى هنا) وهو ان (خالقنا) وموجدنا من العدم و (معبودنا) (إله) منعوت بانه (جل) تنزه (عن استحصائنا) وضبطنا (الاله) أي نعمه جمع الى بكسر فسكون لكثرة اصولها وتشعب فروع كثيرة

إني أنى في شكره ان تسَلَّ سَلَّ من ذا ألا الشكر فقد تسلسل
وعنه مثل الحمد ان عبدً الا لأن شكرتم قال ذا نقص إلى
فاحمد الله على ما أنعمنا حكمته ان خص أو أن عتما
واشكره حمداً وشكراً وافي نِعَمَهُ وللمزيد كافا

من كل منها ، أو لانه كلما دنا نعمة من نعمه كان توفيقه لنا على عدها
والاعتراف بها نعمة أخرى ، وهكذا فيتعذر أحصاؤها •

وكما انه لا نستحصى نعمه فلا نستقصى شكره أيضاً ، ولذلك أعلن
بعجزى قائل (إني) بلا شبهة (أنى) أي أضعف من ونى أي ضعف (في)
الوفاء بـ (شكره) فـ (ان تسَل) عن سبب ذلك فـ (سل) لأجيبك بدليل قاطع
وهو انه كلما شكرته على نعمة من نعمه فـ (من ذا ألا) والنعم الا مستحصاة
هذا (الشكر) فيقتضي لكونه نعمة شكرا عليها وهكذا (فقد تسلسل) الشكر ،
والتسلسل محال وكل مستلزم للمحال محال فالوفاء بحق شكره محال ،
ومع ذلك فنجتهد في الشكر بقدر ما أمكن حتى لا تنقص نعمه النازلة إلينا
اذ (عنه) أي عن الشكر (مثل الحمد ان) للشرط (عبد) فاعل لفعل مقدر
يفسره (ألا) بمعنى قصر فمفهوم قوله تعالى (لئن شكرتم) لأزيدنكم (قال)
وأفادنا (ذا) القصور عن الحمد والشكور (نقص ألا) بالاضافة الى نقص
للنعمة اذ كما ان منطوق الآية الشريفة تنص على ان الشكر على النعم موجب
لازديادها ، فمفهومها يدل على ان تركه مقتض لنقصها ، وكذلك لا نألو جهداً
في الحمد والشكر بقدر الاستطاعة •

(فاحمد الله) تعالى (على ما أنعم) به علينا كثيراً أو قليلاً حقيراً أو
جليلاً و (حكمته) مبتدأ خبرها قوله (ان خص أو أن عتما) بأن المصدرية
أي وحمكته البالغة وصنعه المتقن للأشياء تخصيص بعض النعم ببعض وتعميم
بعضها على بعض (وأشكره) على نعمه الفائضة فضلاً (حمداً وشكراً)

لَكِنَّهُ لِكِنَّهِ ذَا الْفَضْلِ الْبَهِيِّ لَكِنَّهُ لَوْ كِ دَرَكِنَا لَا تَتَهَي
سِرِّي يَقُولُ فِيهِ مِلًّا فِيهِ عَقْلِكَ لَا يَكْفِيهِ بَلْ يَنْفِيهِ
إِذَا رُبَمَا لَشُوبٍ وَهُمْ يَقْضِي بِمَا لِسُوءٍ أَدَبٍ قَدْ يُقْضِي

مفعولا مطلق للفعلين ، وقوله (وافي) صفة لشكر أي واشكره شكراً وافي (نعمه) ووجد عند كل نعمة من نعمه ، لا موافاة فعلية لتعذرهما ، بل موافاة فضلية بأن يتفضل المولى الكريم على تمية ومضاعفة شكرنا حتى يوافي نعمه اللامتناهية والله يضاعف لمن يشاء ، وعلى هذا المنوال قوله (وللمزيد) أي لمزيد نعمه (كافاً) مهموز من المفاعلة خفف بقلب الهمزة ألفاً أي كافاً ومائل الشكر نعمه الزائدة الواردة علينا بفضلها ورحمته •

(لَكِنَّهُ) استدراك لدفع توهم ادعائه لأداء الحمد والشكر اللائقين والضمير للشأن (لكنه) أي حقيقة (ذا الفضل) أي الفعل الجميل الذي هو الفضل الإلهي (البهي) ذي البهاء والسناء المعبر وصفه بالحمد والشكر (لَكِنَّهُ) مصدر بمعنى العي في اللسان ومبتدء مضاف الى (لَوْ كِ) اضافة مبدء الصفة الى الموصوف ، وهو من لأك الشيء يلوكه اذا علكه ، ومنه لأك الفرس اللجام ، وأضيف الى (دركنا) وفيه استعارة بالكناية (لا تتهي) خبر المبتدء أي لكن الشأن ان النطق والبيان الغير الفصيح لدركنا الموصوف بالعي لا تتهي ولا تصل الى ادراك كنه الفعل الجميل الذي هو فضل من الله حتى نصفه ونذكره ، بل (سِرِّي) وقلبي بعد الامعان (يقول في) حق درك (هـ) قولاً (ملأ فيه) أي فمه ، وفي الضمير استعارة بالكناية ومقوله (عَقْلِكَ) أيها الحامد لله (لا يكفيه) أي لا يكفي لدرك الفعل الجميل (بل ينفيه) اذ ربما لشوب وهم (أي اختلاطه بالعقل وغلبته عليه) (يقضي) ويحكم (بما) أي بفعل ووصف (لسوء أدب قد

ابداءُ حُسْنِ صِفَةِ الْكَمَالِ (☆) ابدائه جَلَّ عَنِ الْمَثَالِ
 فَأَيْنَ ذَا الْأَبْدَاءِ فِي الْأَدَاءِ مِنْ هَذِهِ الْعِبَارَةِ الْخَرَسَاءُ ؟
 فَكُنْ مِنَ الْقَائِلِينَ ذَاكَ الْقَالَا فَحَمْدُهُ مِنْهُ لَهُ تَعَالَى
 مَا بَلَغْتَ أَوْهَامُنَا كَمَالَهُ فَلَيْسَ مَا لِغَيْرِهِ كَمَا لَهُ
 فِي كُنْهِ ضَوْءِ الْفَهْمِ مُنْطَفٍ فِي شَأْنِهِ دَرْكُ الْعُلُومِ مُنْتَفٍ
 كُلُّ الْوَرَى فِي وَصْفِهِ مَعْتَوٍ فِي فَعْلِهِ كَمَا تَرَى مَعْيُوهُ

يفضي (أي يؤدي) فإذا (ابداء) وأظهر (حسن صفة الكمال) الذي يعبر
 عنه بالحمد (ابدائه) تعالى (جل عن المثال) والشبيه لا أبدائنا (فأين ذا
 الأبداء) والأظهار الواقع من الله (في) مقام (الأداء من) ابتدائية أي من
 أبداء (هذه العبارة الخرساء) الحادثة منا التي لا تكفي بشيء منه بل
 تنفيه (فكن من القالين) الباغضين (ذاك القالا) أي القول والنطق بالحمد
 الصادر منا لا من جهة انه حمد ، بل من جهة انه صادر منا وناقص لا يفي
 بحق حمده تعالى (فحمده منه له تعالى) كما قال عليه السلام : سبحانك
 لا أحصي ثناء عليك أنت كما ائنت على نفسك (ما بلغت أوهامنا) أي
 ادراكاتنا الشبيهة بادراك الواهمة (كماله) أي صفاته الكمالية (فليس
 ما لغيره كما) أي كصفات ثبتت له) حتى ندرك كنه شيء من صفاته
 بمقايضة صفاتنا (في) معرفة (كنهه ضوء الفهم منطف) وإذا غشيتها ليالي
 الجهل والحيرة فكيف يكون لها في ادراك حقيقته نشاط وبصيرة و (في)
 معرفة (شأنه) وفعله الجميل (درك العلوم منتف) وليس انطفاء ضوء الفهم
 وانتفاء درك العلوم في معرفة ذاته وشئوناته تعالى خاصا بنا بل (كل الوري

(☆) قال المحققون عليهم الرحمة : حقيقة الحمد اظهار حسن صفة الكمال
 قولاً وفعلاً ، فذلك الاظهار لا يتأتى ، كما ينبغي بعظيم جلاله وجماله ،
 من غيره تعالى ، فذلك الابداء ليس الا ابداءه جل عن المثال ، فليس
 كمثله شيء حتى يحمد به ذلك الطرز فحمده منه له تعالى . [منه]

وجوبه امكاننا به اعترف قدّمه حدوثنا منه اعترف
 في بصر الظاهر باطن ، وفي بصيرة الباطن ظاهر " وفي
 له رقاب ما سواء تحت رق له حشا اهل هواء تحترق
 قربنا قربنا من خزيه قربنا من جنده وحزبه
 بجاه من نجاه واجتبااه نحاه عن شوك السوى اجتساه

في وصفه معنوه) أي مصاب بالعتة ، وهو نقص العقل و (في فعله كما
 ترى) كل الوري (معنوه) أي مأووف بأفة الجهل وثبت (وجوبه) اذ
 (امكاننا) واستواء طرفي وجودنا وعدمنا (به اعترف) اذ كل موجود أو
 معدوم لم يكن وجوده أو عدمه لذاته ، فلا بد من احتياجه فيهما الى خارج
 من نوعه ، والمؤثر الخارج من نوعه واجب وثبت (قدمه) تعالى اذ (حدوثنا
 من بحره اعترف) فان الحادث لو لم ينته الى قديم لزم تسلسل الحوادث
 وذلك محال كما بين في محله .

وهو تعالى وتقدس (في بصر) الحس (الظاهر باطن) لا تدركه
 الابصار (وفي بصيرة) أهل (الباطن ظاهر وفي) موجود ومرئي شهوداً
 (له رقاب ما سواء تحت رق) العبودية والتذل و (وله حشا) أي جوف
 (أهل هواء) ومحبه الخالصة (تحترق) بنار الصبر والتجمل (قربنا)
 بفضل توفيقه ولطفه (قربنا) جعلنا فارين وسعدنا (عن خزيه) النازل من
 سماء قهره و (قربنا من جنده) الغالين الناصرين للحق بنصره (وحزبه)
 المطيعين لأمره (بجاه من نجاه) من دياجير الطبيعة والمادة الى ضحوة نهار
 الهداية والسعادة (واجتبااه) واصطفاه من نوع بني آدم بل من كافة العالم
 فجعله الرسول الخاتم والهادي لقاطبة الأمم و (نحاه) أي بعّده في حديقة
 الحقيقة (عن شوك) التعلقات الفاسدة بـ (السوي) أي ما سوى الله تعالى

فارتقى للملتقى البحرين (*) حِجْزاً لبغى برزخاً للبين
معناه 'معناه' سنام' القدس صورته 'حلت' معاني الأنس

و (اجتناه) لنفسه وحظيرة قدسه (فارتقى) بثبات المبدء والاستقامة على مدارج الكرامة (لـ) درجة ومقام هو (ملتقى البحرين) أي بحري الوجوب والامكان ، أي فخرج الى مقام من الكمال لا يليق ما فوقه الا بحضرة ذي الجلال وثبت هناك واستقر (حِجْزاً لبغى) أحد البحرين على الآخر (برزخاً للبين) قال الناظم في حاشيته : اذ في غلبة الاول اضمحلال السوى ، ومنه الاحكام الشرعية ، وفي طغيان الثاني الجرأة والعصيان والكفر والأنانية ، وادعاء أنا ربكم الاعلى ، بل يستفيض من الاول ويفيض على الثاني انتهى •

ولما كان من واجب الرسول الأمين المبلغ لاحكام ربه الى العالمين ان يكون له جهتان جهة قدسية للتلقي من مولاه وجهة انسية لتبليغ احكامه بين ذلك بقوله (معناه) أي حقيقته صلى الله عليه وسلم (معناه) أي منزل ذلك المعنى (سنام القدس) أي أعلى درجات النزاهة القدسية و (صورته حلت) ونزلت (معاني) أي مكان (الأنس) بكسر الهمزة بمعنى الانسان ، وبضمها بمعنى الالفة ، فالمعنى على الاول ان صورته الجسدية الشريفة نزلت واستقرت في لباس الأنسانية ، فهو صلى الله عليه وسلم مع كونه

(*) (مرج البحرين) أي بحري الوجوب والامكان (يلتقيان بينهما برزخ) وهو حقيقته صلى الله عليه وسلم (لا يبغيان) أي لا يطغى احدهما على الآخر ولا يختلطان ، اذ في غلة الاول اضمحلال السوى ومنه الاحكام الشرعية ، وفي طغيان الثاني الجرأة والعصيان والكفر والأنانية وادعاء « أنا ربكم الاعلى » ، بل يستفيض من الاول ويفيض على الثاني كما صرح به قوله الآتي : « أخذ من مشرعة اللاهوت النخ » •

[منه]

أصلٌ وفرع حبة مكررة من شجر الكون ومنه الشجرة
في عالم الأمر أبو الأجداد في عالم الخلق من الأولاد
أخذ من مشرعة اللاهوت نج على مزرعة الناسوت
عذباً فراتاً سائفاً منهاجاً أحسن به شرعة أو منهاجاً

قدسي السيرة أنسي الصورة • وعلى الثاني ان صورته الشريفة تحلت بالانس والالفة مع العباد ليستفيض من الله سبحانه عليهم بالأرشاد •

ثم أشار الى ما روى من ان حقيقته صلى الله عليه وسلم أصل للعوالم وان كان في عالم المادة فرعاً ، فقال (أصل) أي هو عليه السلام أصل للعوالم روحاً وحقيقة (و) لكنه (فرع) في عالم التناسل المادي ؛ فهو صلى الله عليه وسلم (حبة مكررة) في الوجود كان أصلاً ثم ظهر فرعاً ، فكما ان الحبة مادة نووية للشجرة النابتة منها ، ثم تخرج منها ثمرة منتفعا بها ، فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم كان ثمراً حاصلاً (من شجر الكون) فولد من والدين ماجدين (و) قد نبتت (منه الشجرة) أي شجرة الكون • والجملة الاولى بيان للفرعية والثانية للأصلية على طريق النشر المشوش ، ثم فسر ذلك بعبارة أوضح فقال (في عالم الأمر) أي الأرواح (أبو الأجداد) واليه الإشارة بقوله عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين و (في عالم الخلق) أي المواد والاجساد (من الأولاد) واطلاق عالم الامر على عالم الارواح وعالم الخلق على عالم المواد عرف لأهل التصوف ، ويستأنس عليه بقوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) ثم أشار الى سر كونه عليه السلام ذا الجهتين والجناحين بقوله (أخذ) بالوحي والتلقف القدسي (من مشرعة اللاهوت) أي عين ينبوع الاحكام الالهية فـ(نج) وصبه (على مزرعة الناسوت) أي الأنسانية ماء (عذباً) هو زلال الشريعة الحنيفة السمحة (فراتاً) ملائماً (سائفاً) في حلقوم العقل سهلاً

مَهْدٌ للعباد بالأقوال وبالفعَالِ ثم بالأحوال
شرعية طريقة حقيقة بمن له أجنحة حقيقة

مريثاً أعني (منهاجا) ينتهجه عباد الله الموفقون لنيل السعادة •

(احسن به) صيغة التعجب أي احسن بذلك المنهاج (شرعة
أو منهاجا) وكلمة « أو » بمعنى الواو ، وذلك من حيث وضعه في التوسط
بين الإفراط والتفريط في كل النواحي المادية والمعنوية ، وجمعه بين صلاح
المعاش والمعاد لكافة العباد ، وكون مبادئه ومقاصده معقولة مقبولة لدى
العقول السليمة ، وأعماله وعقائده مما لا حرج فيه على الطبائع المستقيمة ،
موسعا فيه المجال لأهل الكمال من العلماء المجتهدين للأستنباط والتفقه في
الدين ، وبذلك صارت شريعة ملائمة لعصور الانسان وأدوار البشر
أجمعين ، وعلى هذا الأساس قال تعالى [ولكن رسول الله وخاتم النبيين] •
(مهْد) ذلك المجتبى (للعباد بالأقوال والفعال) الظاهرة ، ومنها تقريره
(ثم بالأحوال) النفسية من الصفات العلية والأخلاق المرضية (شرعية)
يجتمع عليها المكلفون وهي (طريقة) إلى الفوز بالسعادة و (حقيقة) الواقع
الذي عليه مدار العبادة فهي (بمن له أجنحة) يطير بها في سماء اطاعة
مولاه (حقيقة) أي لائقة •

فان قلت لم عدلت في شرح البيتين عما اشتهر من ان النبي ، عليه
السلام ، مهْد للعباد بالأقوال شرعية ، وبالأفعال طريقة ، وبالأحوال
النفسية حقيقة ، وهي لائقة بمن له أجنحة وقوى قدسية • قلت لان ذلك
شيء يتراءى في بادىء الرأي صحيحاً ولكنه ليس بصحيح حقيقة ، فان
الشرعية المطهرة تحصل من اقواله وافعاله واحواله صلى الله عليه وسلم ،
وقد أمر الله تعالى باقتدائنا به في كلها فقد قال تعالى [قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله] وقال [لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة]

نعني بهذا نبينا المكرما محمداً حبيبنا المعظما

وكل ما يتأدب به الأولياء والصالحون ويؤدبون به اتباعهم من تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ، والزهد عن الدنيا الدنية ، والانقطاع عن الشهوات المحرمة النفسية ، والاشتغال بالاذكار والأوراد والجهد في خدمة العباد ، ومحاسبة النفس ومراقبة الله في الأعمال ، والصبر في البأساء والضراء ، والرضا بالقضاء والشكر لله على كل حال مندرج في نصوص الشريعة ولا يخرج عنها قيد انملة ، والآيات في الموضوعات السالفة كثيرة ، والاحاديث الشريفة فيها شهيرة ، وكل ذلك دليل على ان الشريعة التي جاء بها الرسول الامين تشتمل كل عقيدة وقول وعمل ترك أو فعل ، مقرب للعباد من الله ، ومبعد عن سخطه وعذابه ، وتندرج فيها الآداب المذكورة ، وعليها يترتب الوصول الى الله سبحانه ، وبها ينشرح الصدور وينال السعداء رضوانه .

نعم يستعمل لفظ الطريقة في العرف الطاريء بين الصالحاء لآداب مخصوصة يرتضيها ولي من الأولياء لتربية اتباعه عليها : من ذكر وتسييح وتهليل وقراءة القرآن الكريم والصلوات على الرسول الجليل ، والخلوة والانعزال عن أهل الفساد ، واختيار الجوع والورع والاحتراز عن شبه الدائرة بين العباد ، ولهم في هذا الباب طرق متنوعة باختلاف مشاربهم ، وهذا أخذ بالعزائم والتمسك به على أيدي الأولياء الذين يُعرفون باتباع الكتاب والسنة سعادة لمن رزقه الله تعالى ووفقه له ، لانه كما عرفت عين الشريعة الحنيفية وفقنا الله لاتباعها بمنه وفضله و (نعني بهذا) لك الذي نجاء واختباه (نبينا المكرما) بالمعجزة الأبدية القرآنية والرسالة السرمدية العامة للحقيقة الجنية والأنسانية (محمد) العربي القرشي الهاشمي المكي المدني (حبيبنا المعظما) بقوله تعالى [وانك لعلی خلق عظیم] (كما بنى)

كما بنى له اليه سلماً صلى عليه ربه وسلماً
تفضلاً وصحبته والآل عدد كل عامل والآلي
بعد فدى تيممة اعتقاد رتيممة لأصبع الفؤاد

الله سبحانه وتعالى (له) أي لحبيبه (اليه) أي الى حضرة قدسه (سلماً)
وهي الشريعة المطهرة المعبرة بالمنهاج أو سلّم طريق الارتقاء الى السدرة
وما فوقها ليلة المعراج (صلى عليه ربه) الباني المضاف اليه اضافة تعريف
بالجهتين (وسلماً) تفضلاً وعلى (صحبه) وعلى (الآل) صلوة وسلاماً
دائمين الى الأبد (عدد) (كل عامل) بطائل (والآلي) القاصر الغافل عن
العمل بشيء يعود نفعه عليه في العاجل والآجل .

و (بعد) من الغايات وتبنى اذا حذف ما اضيفت هي اليه ونوى معناه
للشبه المعنوي بالحرف بتضمنها معنى الاضافة ، وعلى الحركة لدفع التقاء
الساكنين ، واعتبر الضم لجبر المحذوف ، وتعرب اذا ذكر أو حذف منسياً
أو منوي اللفظ ، وتذكر مع اما الشرطية كثيراً ، ومع الواو قليلاً للانتقال
من اسلوب الى آخر ، وأول من قالها داود عليه السلام ، وكان نبينا محمد
صلى الله عليه وسلم يأتي بها في خطبه فهي سنة ، وترك اما هنا للضرورة ،
ويفهم تقديرها بقرينة الفاء الجزائية في قوله (فدى) والشرطية اتفاقية
عند بعض ولزومية ادعائية عند آخر ، وذى اشارة الى الأرجوزة الحاضرة
في ذهنه مطلقاً بتنزيلها منزلة المحسوس (تيممة) هي ما تعلق على الشيء
المحسوب لدفع اصابة العين عنه وفي (اعتقادي) استعارة مكنية ، وضافة
التيممة اليها قرينة ، واحسن بما ابدعه فانه كما ان الولد ثمرة حياة الانسان
وقرة عينه وقبله أمله في حاله ومستقبله ، فكذلك الاعتقاد الصحيح ، بل
هو غاية الغايات وأهم مهمات الحياة ، فليحفظ من اصابة شياطين الجن
والانس بعيون القاء الشبهات (رتيممة) هي خيط يشد في الاصبع لتذكر

صديقها(*) في غاية الرضاء
مدلولها للعاشق المدهوش
كالحب ذي الجلاء واستجلاء
عين حياة حبت البقاء
أو كوكب يومض في الليالي ،
فليكن العدو ذا البغضاء
تحت سواد الخط والنقوش
ملتفتاً في الخيمة السوداء
لبست الغسق والظلماء
أو أمل الوصال في الفصال

المطلوب برؤيته ، قال الشاعر :

إذا لم تكن حاجاتنا في صدوركم فليس بمن عنك عقد الرثائم

(لاصبع الفؤاد) فيه استعارة مكنية وإضافة الاصبع قرينة ، وحاصله ان
الغاية العظمى من حياتي اعتقادي ، وانما ينفع بدوامه وارتباطه بفؤادي ،
فجعلت هذه المنظومة تسمية في أصبع الفؤاد ليتذكر بها ما يكاد ينساه منه
بفنون الجنون وحنون الفنون (صديقها) بالعلم بها (في غاية الرضاء)
(فليكن العدو) لجهله بها (ذا البغضاء) و (مدلولها) مبتدء (للعاشق
المدهوش) متسترا (تحت سواد الخط والنقوش) وخبره (كالحب)
بكسر الحاء أي الحبيب (ذي الجلاء) الطبيعي (و) الـ (استجلاء) الصنعي
(ملتفتاً) ذلك الحبيب الى العاشق المبتلي بالداء بوجهه المنير الوضاء
(في الخيمة السوداء) أو مدلولها تحت ذلك السواد (عين حياة حبت)
وأعطت (البقاء) لمن نالها من العباد (لبست الغسق) والظلمة في قعر العين
(الظلماء أو) هو (كوكب) درسي (يومض) ويتلألاً (في) ستار سواد
(الليالي) . (أو) هو كومض (أمل الوصال في) جو أجل الفراق

(*) أي عارفها ، اذ العارف بالحكم وحقائق الاشياء يكون صديقا ومحبا
لها ، لان الحكمة ضالة المؤمن ، فاذا صادفها ووجدتها تسره وتحبه
وتجذبه الى نفسها فيرضاهها ويحبها . [منه]

مضيئة من غرر الحقائق كمحفل المرشد للخلائق
من كان أوثق عرى الشريعة وللوصول أصدق الذريعة
بوعظه عنا العنا أميطة بلحظه أعدى العدى أميت
به بدت حقيقة الطريقة وعبدت طريقة الحقيقة
يُجلى علا الصفات والأسماء ضوء سراج الدين في الظلماء

و (الفصال) وهي (مضيئة من غرر) جمع غرة البياض في جبهة الفرس فوق الدرهم يكنى بها عن كل شيء بديع بارع يزين غيره و اضافتها الى (الحقائق) اضافة الصفة الى الموصوف أي هي مظهرة للحقائق الراقية النفسية (كمحفل المرشد للخلائق) أي مرشد .

(من كان أوثق) وأحكم (عرى) يقبض به على (الشريعة) والعرى جمع عروة وهي من الأبريق ونحوه مقبضة أي أذنه (و) هو (للوصول) الى العمل بها بأخلاص (أصدق الذريعة) والوسيلة اذ (بوعظه) ونصحه فيه (عنا) متعلق بالفعل بعده (العنا) والتعب والثقل في المواظبة على الأمثال والاجتناب (أميطة) وأزيلت و (ب) سهام (لحظ) عني (هـ) المستغرقين في النظر الى آلاء الله وكبريائه (أعدى العدى) جمع عدو أي الأعداء لنا ، وهي نفسنا التي بين جنينا (أميت) و (به بدت حقيقة الطريقة) والآداب التي انتهجها السادة النقشبندية (و) به (عبدت) وسويت (طريقة) يوصل بالسلوك عليها الى (الحقيقة) التي قررتها الشريعة الشريفة (مجلى علا الصفات والأسماء) أي مظهر آثار تجليات الله تعالى في مجالي أسمائه الحسنی الأزلية وصفاته العلية الذاتية بقدر الأماكن والتوفيق في قلوب اتباعه المسترشدين برشاده لقوة قلبية وأنوار قدسية شرح الله بها صدره وهو (ضوء سراج الدين) المضيئة لقلوبنا (في) ليالي الشبهات (الظلماء) .

صفاته' في ذلك السَّجَنَجَلِ بعينها انعكست وتجلّى
فأصلح الله به عمَلنا بفضلِه فتوحه عمّ لنا
وصيه المستخلف الممجد شيخ الهدى نور الورى محمد

وهذه الجملة الجميلة من ذوات الجهتين : الجهة الاولى ما مر ،
والثانية انه شخص انبثق ضوء وجوده من شمس حقيقة والده الماجد
حضرة المرشد الاكرم الشيخ عثمان سراج الدين الخالدي المجددي (*)

(*) هو الشيخ عثمان الملقب بسراج الدين أحد كبار متسائخ الطريقة
النقشبية ، اخذ الطريقة من المرحوم الشيخ مولانا خالد النقشبندي
ناشر هذه الطريقة في كردستان ولد المرحوم سراج الدين سنة ١١٩٥
الهجرية في قرية (طويلة) التابعة لقضاء حلبجة بمحافظة السليمانية ،
وتوفي ليلة الثلاثاء الثالثة عشرة من شهر شوال سنة ١٢٨٣ الهجرية
في نفس القرية وقبره مزار اهل الطريقة النقشبية رحمه الله تعالى .

وكان له اربعة اولاد معروفين اكبرهم الشيخ محمد الملقب ببهاء
الدين الذي خلف والده في الارشاد ، ولد سنة ١٢٥٢ الهجرية في
قرية (طويلة) وتوفي سنة ١٢٩٨ الهجرية في نفس القرية .

ويليه المرحوم الشيخ عبدالرحمن الملقب بأبي الوفاء ولد سنة ١٢٥٣
الهجرية ، و توفي سنة ١٢٨٤ وكان رحمه الله من المتفرغين لعبادة الله
معروفا بالورع والتقوى .

ثم الشيخ عمر الملقب بضياء الدين الذي اصبح احد كبار رجال
الطريقة النقشبية ، وذاع صيته بالورع وحب العلم ، ولد سنة ١٢٥٥
الهجرية ، وتوفي سنة ١٣١٨ الهجرية في قرية (بيارة) المشهورة
التابعة لقضاء حلبجة في محافظ السليمانية ، وكان بجانب كونه رجل
الطريقة الفذ في عصره عماد العلم والشريعة محبا للعلماء ، موليا جل

←

النقشبدي ، وفي الحقيقة هو أكبر أولاده الأربعة الأولياء الكاملين ، ويليه
 حضرة الشيخ عبدالرحمن أبي الوفاء ، ثم حضرة مجدد الطريقة النقشبية
 أول القرن الرابع عشر الهجري حضرة الشيخ عمر ضياء الدين ، واصغرهم
 الولي المتفاني في اتباع السنة السنية الحاج الشيخ أحمد قدس الله أسرارهم
 ونفعنا ببركاتهم بمنه وفضله (صفاته) قال الناظم واحسن بما قاله : الضمير
 راجع الى الله أو الى سراج الدين فانظر ان لم يكن الضوء مانعا . انتهى
 (في ذلك السّجنجل) المرأة الصافية المجلوة (بعينها انعكست وتجلّي)
 فمن نظر اليه فكأنه نظر اليه وذلك المرشد الوفي (وصيّ) أي وصي
 سراج الدين (المستخلف) في حيته (المجد) بتصريحاته واشاداته (شيخ)
 لطلاب (الهدى) و (نور) لمن يستير به من (الوري) واسمه (محمد)
 ولقبه بهاء الدين (فاصلح الله بـ) بركته (عملنا) و (بفضله فتوحه عم لنا)
 معاشر المسلمين •

(أمرني) ذلك المرشد (بنظمها) أي التيممة الرتيمية التي هي
 جوهرة يتيمة (و) لكن (حالي تعللت عن حسن الامثال) وقال ان سوء



اهتمامه لشؤون طلاب الدين ، واستس مدرسة بيارة القائمة لحد
 الآن ، والتي كانت من اشهر مدارس كردستان الدينية ، وقدم هذا
 الرجل الجليل خدمة جلّي للعلوم الاسلامية ، وخرجت مدرسته الكبر
 من العلماء الأفاضل ، والحق ان كردستان عامة مدينة لهذه الشخصية
 الكريمة ولمدرسته ذائعة الصيت ، جزاه الله عن المسلمين خير الجزاء ،
 وتغمده برضوانه •

واصغر اولاد سراج الدين هو الحاج الشيخ أحمد ، ولد سنة
 ١٢٦٦ الهجرية وتوفي سنة ١٣١١ الهجرية رحمهم الله تعالى •

أَمْرَنِي بِنَظْمِهَا وَحَالِي تَعَلَّيْتُ عَنْ حَسَنِ الْأَمْتِثَالِ (*)
لَأَدْنِي وَزُرْ نَوَى خُلَانِي أَنْقَضَ ظَهَرَ السَّرِّ مَاخُلَانِي

الامتثال لا يناسب مقام أهل الكمال • وليس عندي مجال (حسن الامتثال)
لوجوه الاول ما أفاده بقوله (لأدني) واللام فيه لام جواب القسم المقدر
ويقدر كلمة قد بعدها للزومها معها اذا كان الجواب فعلا ماضيا • وآدني أي
اثقلني (وزر) أي ثقل و (نوى) بمعنى الفراق أضيف الى (خلاني)
جمع خليل (انقض) أي كسر و (ظهر) مفعوله وأضيف الى (السر) بمعنى
القلب وفيه استعارة بالكناية (ما) موصولة ، وصلته (خلاني) ماض من
فاعله راجع الى النوى ، والعائد محذوف أي فيه ، والمعنى أقسم بالله لقد
أثقلني ثقل فراق أحبائي ، وكسر ظهر القلب التعب الذي خلاني الفراق
فيه • ويجوز ان يكون جملة ما خلاني بتقدير العاطف معطوفة على قوله
« انقض » وما نافية أي انقض الفراق ظهر القلب وما تركني أعيش سالماً •
كما انه يجوز ان تكون جملة منقطعة عما قبلها وبيانا لكلام المرشد
أي ما خلاني وشأني ، بل أصر على الزام نظم الأرجوزة كقوله في ما بعد
« مهلا أباي » •

الوجه الثاني الاعتذار بأن المصائب الواردة عليه لا تنفصل عنه ، حتى
اذا أدبرت واحدة منها وردت أخرى ، ومن المشهور تسميتها أبا البلاء لان
بها ابتلاء الإنسان وامتحانه : هل يجزع ويجهل أو يصبر ويتجمل ؟ فقال
(كان أبو بلائي) أي جنس المصيبة الواردة عليّ (الذبابا) أي كالذباب

(*) لما كان حسن الامتثال غائبا اذ لم يكن ، وسوء الامتثال حاضرا لانه
كان ، فالمتعلقة تعللت عن حسن الامتثال لعدم حضوره ، لا عن سوء
الامتثال لحضوره ، فلا يرد ما قيل ان الاولى سوء الامتثال لا حسن
الامتثال • بل الاحسن في كل حال حسن الامتثال • [منه]

كَانَ أَبُو بَلَاثِي الذُّبَابَ فَكُلَّمَا عَنَى ذُبَّ آبَا
 مِمَّ سُدَى وَلَحْمَةَ الْبَنِيَّةِ ؟ ذَا الضَّعْفُ ، تَلَكُم قُوَّةَ الْبَلِيَّةِ
 تَحْرِقُنِي تَفْرِكُنِي تَصْفِينِي كَأَنَّنِي الْفَرِيكَ تَشْتَهِينِي
 فَضَحَوْتِي غَشِيَهَا عَشِيَّتِي تَرَدَّدَتْ فِي مِشِيَّتِي مَشِيَّتِي (*)

(فكلما عني ذب) ورفع فرد منه (آبا) ورجع فرد آخر منه ، وفيه
 إشارة الى وجه تسمية الذباب بأنه كلما ذب عن الشيء آب • فصرت بحيث
 اذا سئلت (مم) أي من أي شيء (سدى ولحمة البنية) والسدى
 ما مده من خيوط الثوب للنسج طولا ، واللحمة ما مده عنه عرضا •
 والبنية فعيلة بمعنى مفعول والمراد بها بنية الجسد ، أجيبت عن السؤال
 وقلت (ذا) أي سداها (الضعف) والهزال و (تلكم) اللحمة (قوة البلية)
 والملال •

الوجه الثالث ما أفاده بقوله (تحرقني) البلية بنارها و (تفركني)
 بأكف قهرها ودمارها و (تصفيني) بأرياح تقلبات آثارها فـ (كأنني) حب
 الحنطة (الفريك) والبلية التي وردت عليّ (تشتهيني) فما يفعله
 صاحبها بها تفعله البلية بي •

الوجه الرابع ما أفاده في قوله (فضحوتي) أي ضحوة نهار عيشي
 (غشيها) وسترها ظلمة (عشيّتي) فأهزلني وأضناني حتى (ترددت في
 مشيّي) وسيري على الأقدام نحو المرام (مشيّي) وارايتي ، فلا تقدر على
 تخصيصها بجهة مع انها المخصصة •

(*) فلا تدري تخصيص الخطوة بجهة مع انها مخصصة ، فصارت
 نسبتها كنسبة القدرة فكيف بالذهن مع النظم فلاجله اردفه بقوله :
 « قل وفل الخ ، » [منه]

نُلُّ وفُلُّ الفهم لا زَمَانِي • مَهْلًا (*) أُبَى ، فقلت لا زَمَانِي
صَلَّى عَصَا وَجُودِي السَّقِيمَا بنساره اي لست مُسْتَقِيمَا
قَذَفَنِي قَعْرَ حَمِيمٍ أَنِ كيف متى ؟ أَشَدَّ كُلِّ آن
مِنْ حَرِّهِ حَرَارَتِي وَهَجَّتْ بِهَيْجَةٍ ذَمَّتْ لَطِي وَهَجَّتْ

الوجه الخامس ما عرضه بقوله (قلُّ وفُلُّ الفهم لازماني) والقلُّ مصدر بمعنى القلة وكذلك الفلُّ أي الفلول ، وهو تساقط حديد السيف ، والاضافة كما في بين زراعي وجبهة الاسد • وفي الفهم استعارة مكنية بقرينة اضافة الفلِّ اليه ، والمعنى ان قلَّة الفهم وفلول حدِّته كلاهما لازماني فلا ينفكان عني ، وعلى تلك المعاذير رجوت منه المهلة وقلت يا سيدي (مهلا) لكنه (ابى) قبولها وأصر على ما طلب ، فعدت معذرا بوجوه وأساليب آخر •

الاول منها : انه (قلت لا) مجال لحسن امثالي ، فان (زماني) وعصري (صلى) حرر (عصا وجودي السقيما) بالعصيان في (نار) بلوا (هـ) (أي) أنت (لست مستقيما) فكما ان العصا المعوج يحزر حتى يقوم ، فكذلك الجسد القاسي بالشهوات الناسي لأوامر مولاه العاصي بالمخالفة في ما أبداه ، يجب تليينه بنار المصائب والأقذار ليقوم على الوجه المرضي المختار ، و لم يكتف في التحرير بمقدار يسير بل (قذفني قعر حميم آن) اسم فاعل من أني أي شديد الحرارة بحيث اذا سئلتني (كيف) قذفك و (متى) أي أي وقت قلت في جواب الاول قذفا (أشد) وفي جواب الثاني (كل آن) وحرارة ذلك الماء الحار بحيث (من حرِّه حرارة)

(*) جرء من الناظم في استدعاء المهلة • وقوله « أبى » اشارة الى عدم قبوله قدس سره الا النظم • وقوله « فقلت لا زمان » تكرار الجرء في الاستدعاء الى قوله « أبى سوى الدرر الخ » • [منه]

حَوَّلِي بَدَت أَبْخِرَةَ "إِعْصَارُ رَعْدُ صَوَاعِقُ ، وَبَرْقُ ، نَارُ ،
فَزُلْزَلَتْ أَرْضُ الْحِشَا وَرَجَّتْ تَرَجْرَجَتْ مَدِينَتِي وَارْتَجَّتْ

وجودي (وهجت) اي توقدت ، وفي اسناده الى الحرارة مبالغة (بهجة)
مصدر وهج كعدة (ذمت) تلك الهجة والتوقد ناراً (لظي) اي الجحيم
(وهجت) معطوف على ذمت .

الثاني منها : انه اختلت الآفاق التي اسكنها واضطربت نفسي باختلالها ،
فأفدت الاولى بقولي (حولي) اي في آفاقي ودياري (بدت) وظهرت
(ابخرة) فتن بتأثير حرارة النفس والشيطان في طبائع مربوطة بماء
الشهوات وهواء الهوى والفضلات و (اعصار) اي أرياح الغوغاء المتموجة
من المطامع الدنية التي كمنت فيها نار الحقد والغضب فارتفعت في الفضاء
وتكاثفت سحُباً مُمَطِرَةً للشُرور ، وفيها (رعد) صيحات المتنادين
بالقتال و (صواعق) الحوادث النازلة في الأرواح والاموال (وَبَرْقُ)
اشتعال مواد الدسائس الدسمة الذي يذهب سنابرقها بإبصار أهل الفكر
والاعتبار و (نار) نتائج وخيمة تحرق المزارع والمنازل والديار (فزلزلت)
من الاختلال الواقع في آفاقي (ارضُ الحِشَا) اي قلبي (ورجت)
تأكيد زلزلت وعلله بقوله (ترجرجت مدينتي) اي الافق والديار التي
انا ساكن بها (وارتجت) كما قيل اذا اختلت الديار اعتل الديار .

ويجوز أن يراد بالمدينة الجسد الذي هو مدينة وعاصمة سلطان وجوده الذي
هو القلب ، فيكون المصراع الثاني بيانا لمفاد المصراع الأول بعبارة اخرى .
وَأَفَدْتُ الثاني بقولي (مُعْصِرَتِي) اي سحاب دماغي المتكوّن من
بخار رطوبة طبيعتي الغير المشوية بنار المحبة والطاعة ، والمقرونة بهوى
الشهوات وعدم القناعة (ثجت) اي صبت (بوبل عبرتي) اي دموعي

مُعْصِرَتِي ثَجَّتْ بَوَابِلُ عِبْرَتِي عُبْرِي طَفَى كَمُغْرَتِي عَنْ طَفْرَتِي
تُفِيضُ عَيْنِينَ عَلَى عَيْنِينَ نَفْسِي مِّنْ مِّزَابِي الْعَيْنِينَ

الهطالة بقوة كالوابل فتلاحقت حتى صارت نهرا سيالا بشدة بحيث (عبري) اي النهر الجاري بجواري (طفي ك) طفيان (مغرتي) وهو الطين الأحمر الذي يصبغ به، والمراد هنا الأوحال الحاصلة من جريان العبرات (عن طفرتي) اي عن تجاوزي عنها بوثة عليها من فوق • ثم أفاد كيفية سيلان العبرات من عينيه فقال (تفيض عينين على العينين نفسي من ميزابي العينين) اي تفيض نفسي بشدة الحرارة وغليانها من ميزابي العينين المبصرتين عينين من نقدي فضة الدموع البيض العادية، وذهب الدموع الحمر الدموية على عينين هما الخدان اللذان كل منهما كصفحة ذهب من فراق الاحباب • هذا، وقد يقال ان الايات الاربعة اعتذار باختلال نفسه فقط، والمعنى بدت حول حقيقتي وقلبي ابخرة من طبيعتي المبتلة بماء الميل والمحبة المادية وهوى الشهوات النفسية، واعصار من ارياح الوحشة المشوبة بنيران التهور والغضب، فتكونت منها سحب عم دماغي، وحدث هناك رعد اصوات المجادلة والقتل والقتال، وصواعق الاعمال المخربة لبنان الكمال وبرق حب الظهور والأنانية ونار الكبرياء النفسية، وبأحتباسها في دماغي زلزلت ارض الحشا ورجت لقوة بركانها، وترجرحت مدينة جسدي وارتجت بالاخلاق بالطاعات واركانها، ثم بعد ان خفت المواد المهيجة وبقي السحاب الملائم الغير الحرجة، تفكرت في تلك النتائج الوخيمة وجادت معصرتي، وثجت بوابل عبرتي تندما وتأثرا بحيث ان عبري الجاري طفى كما ان مغرتي ووحل ما امامي زاد وبغى فتجاوزت عن طفرتي، ثم فسر كيفية جريان العبرات بان

فَهَلْ مَعِيَ ذِهْنٌ "يَعْنِي" يَا الْمُعْنَى ؟ مَسِيلٌ سَيْلٌ هَمْعٌ دَمْعٌ مَدْمَعِي
أَبِي "سَوَى" الدُّرَرِ ، فَالتَّزَمْتُهَا (*) جَمَعْتُهَا ، رَتَبْتُهَا ، نَظَّمْتُهَا
لَعَقْدٌ جَيِّدٌ الْعُرْبِ الْأَتْرَابِ أَبْكَارُ أَفْكَارِ أُولَى الْأَلْبَابِ
تَفَنَّنَجَتْ ، تَدَلَّلَتْ ، تَبَخَّرَتْ ، فَوْقَ صَفَاءِ مَنَبَعٍ تَفَجَّرَتْ ،

نَفْسِي تَفِيضُ مِنْ مِيزَابِي الْعَيْنِينَ عَيْنِينَ جَارِيَتَيْنِ مِنَ الدَّمْعِ بِاعْتِبَارِ أَنْ فِي كُلِّ
مِيزَابٍ عَيْنٌ ، أَوْ بِاعْتِبَارِ لَوْنِي الْعَيْنِينَ الْأَبْيَضِ الْعَادِي وَالْأَحْمَرِ الدَّمَوِيِّ عَلَى
عَيْنِينَ أَيْ الْخَدِيدِينَ أَوْ عَلَى ضِيَاعِ الْعَيْنِينَ أَيْ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ أَوْ الْعُمْرِ وَالْعِلْمِ ،
فَاخْتَرْتُ أَيْ الْمَعْنِينَ تَشَاءُ •

(فَهَلْ) اسْتَفْهَامُ انْكَارِي أَيْ فَهَلْ يَوْجَدُ (مَعِيَ) مَعَ هَذِهِ الْمَعَاذِيرِ
(ذِهْنٌ يَعْنِي) وَيَحْفَظُ فَوَائِدَ فَرَائِدَ تَلِيْقَ بِالنَّظْمِ وَالنَّشْرِ (يَا) أَيْهَا الْمُرْشِدُ
(الْأَمْعَى) الْمَتَوَقِّدُ بِالذَّهْنِ الذَّكِيِّ وَ (مَسِيلٌ) حَالٌ مِنْ يَاءٍ مَعِيَ أَيْ وَالْحَالِ
أَنْبَى صَرْتُ مَسِيلٍ (سَيْلٌ هَمْعٌ) أَيْ الْجَرِيَانُ الشَّدِيدُ لـ (دَمْعٌ مَدْمَعِي) أَيْ
عَيْنِي (أَبِي) الْمُرْشِدُ عَنْ قَبُولِ مَعَاذِيرِي وَلَمْ يَرْضَ (سَوَى) نَظْمَ (الدُّرَرِ)
الْمُسْتَوْلَةِ (فـ) اضْطَرَّرْتُ لِلْأُمْتِثَالِ وَ (التَّزَمْتُهَا فَجَمَعْتُهَا) بِتَلَقُّفِهَا مِنْ صَدَفِ
خَاطِرِي وَاصْطِدَافِ خَوَاطِرِ الْغَوَاصِينَ فِي لُجَةِ التَّحْقِيقِ وَ (رَتَبْتُهَا) بَضْمُ كُلِّ
إِلَى مَا يَنْاسِبُهُ وَ (نَظَّمْتُهَا لَعَقْدٌ) أَيْ قِلَادَةٌ (جَيِّدٌ) أَيْ عَنَقَ (الْعُرْبِ)
الْمُنْحَنِيَّاتِ إِلَى أَزْوَاجِهِنَّ (الْأَتْرَابِ) جَمْعُ تَرَبٍّ بِمَعْنَى الْمُتَحَدَاتِ فِي سَنَنِ
الْوِلَادَةِ (أَبْكَارٌ) بَيَانُ الْمَعْرَبِ ، وَاضِيفَ إِلَى (أَفْكَارِ أُولَى الْأَلْبَابِ فَتَفَنَّنَجَتْ)
تِلْكَ الْأَبْكَارُ بِتِلْكَ الْحَلِيَّةِ وَ (تَدَلَّلَتْ) وَابْرَزَتْ الدَّلَالُ وَ (تَبَخَّرَتْ) وَتَمَاشَتْ
مُشِيَّةَ الْخِيَلَاءِ وَالْفَخْرِ عَلَى مَنْ لَيْسَ فِي جِيدِهَا تِلْكَ الْحَلِيَّةُ ، وَمِنْ هُنَا تَمَّ وَصْفُ

(*) أَيْ أَبِي الْأَنْظَمِ دَرَرُ الْمَسَائِلِ الْمَكْنُونَةِ فِي صَدَفِ خَاطِرِي الْإِعْتِقَادِيَّةِ الَّتِي
طَلَبَهَا وَأَمَرَ بِنَظْمِهَا ، فَالتَّزَمْتُهَا الْخ [مِنْهُ] •

نَفُوقَ مَا وَُسيمَ سَلَسِيلا للشَّرب والغسلة ، سل سِيلا
 لكم لها أهلَ الظما مِن مَشْرَعَه ؟ يا وَيحَ جَفْنَهَ تَصِيرُ مَشْرَعَه
 وَجَنَّتَيْنِ قَد دَنى جِنَاهُمَا مُطِيبٌ مُقَدَّسٌ فِنَاهُمَا
 أَفنانُ كُلِّ مِنْهُمَا بالثَّمرة وَتَمَايَلَتْ مِئْمَنَةٌ وَمِيسِرَةٌ

الأرجوزة « بالدرر » وقوله (فوق) حال من فاعل تبخثرت ، وإشارة الى نعت آخر لها هو انها ، من حيث أفادتها للمسائل النافعة والثمار اليانة ، عين تفجرت من معادن قلوب العلماء الراسخين تفوق كل عين تفجرت ، وتفرعت منها مشارع نفعت وانهار جرت وجنات اثمرت ، فقوله فوق اي فائقة وقوله (صفاء منبع) من اضافة الصفة الى الموصوف ، وتأنيث قوله (تفجرت) اي المنبع بتأويلها بالعين ، والمعنى حالكون تلك الدرر المنظومة من حيث الافادة عيناً متفجرة تفوق كل عين صافية تفجرت و (تفوق) تلك العين باعتبار المآل (ما) مخفف ماء أو موصولة ذكرت للاستفادة من ابهامها (وسم سلسيلا) اي سمى بالسلسيل (للشرب والغسلة) متعلق بما بعده اي (سل) من الله (سيلا) سهلاً للشرب والاعتسال من تلك العين لينطفىء بالشرب منها حرارة الفؤاد وتتفى بالأغتسال منها اوساخ الجسد من التلوث بالفساد (فكم لها) لتلك العين يا (أهل الظما) والعطش بالأشتياق اليها (من مشرعة) يجتمع المتعطشون حولها في الصباح والرواح لملأ الاقداح من زلال مائها الذي يفوق الصافي من الراح قد (يا ويح جفنة) قصعة (تصير مترعة) مملوءة من تلك المشارع (وجنتين) عطف على مشرعة (قد دنى) وقرب (جناهما) اي الثمار المجتاة منهما (مطيب) اسم مفعول التفعيل وكذا (مقدس) منزّه عن الأقدار (فناهما) اي رحبة اطرافهما (افنان كل منهما) اي اغصان كل الجنتين (بالثمرة) اي بثقلها متعلق بقوله

نَثَا الثَّنَا مِنْ 'بَعْدُ جَعَلَ تَيْنُ فِيهَا اسْتَمَعَ' عَادِلَ التَّوْحِيدِ وَظَلَّ ظِلُّهَا لَنَا ظَلِيلًا حَقِيقَةً 'لِلْمُجْتَنِي أَنْ يَجْتَنِي أَحْسَنُ' بِكُلِّ صَبْرَةٍ مِنْ قَطْفِهَا وَعُشْرُ وَقَرِّهَا بِلِ الْمَكِيلِ لَخَائِفِ الْمَقَامِ جَنَّتَيْنِ بِنِعْمَةِ التَّمْجِيدِ وَالتَّحْمِيدِ وَذَلَّتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا أُنِيقَةً لِلْمُقْتَنِي أَنْ يَقْتَنِي بِطَعْمِهَا وَرِيحِهَا وَلَطْفِهَا كِفَافُ قُوتِ قُوَّةِ الْعِيَالِ

(تمايلت ميمنة وميسرة) الى الجهة اليمنى واليسرى (نثا الثنا) اي ذم الثناء والمدح لهما (من بعد جعل تين) الجنتين (لخائف المقام) وقوله (جنتين) بيان لقوله تين ، اي بعد ان اثنى الله تعالى الجنتين بانهما اعدتا تكرمة لكل من خاف مقام ربه يذم ثنائهما بثناء آخر ، اذ لا ثناء فوق ذلك ، وهذا مبني على ادعاء ان الجنتين هنا عين الجنتين المذكورتين في قوله تعالى [ولمن خاف مقام ربه جنتان] باعتبار ان ثواب الاقطاف من هاتين الجنتين واستفادة ما فيهما من فوائد ثمار العلوم هو الاقطاف من ثمار تينك الجنتين في دار الثواب (فيها) اي في كل من تلك الجنتين (استمع) ايها المنتفع (عبادل التوحيد) حيث يتغنى ويتغنم (بنعمة التمجيد والتوحيد) لله المجيد (وظل ظلها لنا ظليلا) جملة دعائية والظليل الدائم الظل (وذللت) اي تدانت وتدللت (قطوفها) وهي العنقود ساعة يقطف أي يؤخذ الثمرة منه (تذليلا) تأكيد (حقيقة) لائقه (للمجتني) لثمراتها (ان يجتني) منها (انيقة) حسنة (للمقتني) اي من يدخرها ذخيرة للمستقبل (ان يقتني) اذ قطوفها حالية ومالية (احسن بكل صبرة) صيغة التعجب والباء زائدة (من قطفها) ثمرها (بطعمها وريحها ولطفها) بدل الاشتمال لكل صبرة (وعشر وقرها) اي زكاتها (بل المكيل) منها لبركتها

لطالب التحقيق والتصديق به سِمَاتُ نَصَبِ الطَّرِيقِ
شَرِبَ "أَكُلُ مُغْتَسِلٍ" بَارِدٌ ظِلٍ قُلْ اشْرَبْ اغْسِلْ وَكُلْ اسْتَرْحْ وَقِلْ
إِنْ جِئْتُ فِي بَعْضٍ مِنَ الْمَسَائِلِ بَعْضٍ مُجْمَلٍ مِنَ الدَّلَائِلِ
لُذْتُ بِضَوْءٍ مُقْتَضِي الدَّلِيلِ مِنْ غَطَشِ الْمَاقِلِ وَالتَّأْوِيلِ
وَمَا عَلَى كُلِّ بَكْلِ بَابٍ تَرَكْتَهُ مَخَافَةَ الْأَطْنَابِ
آبِيَاتٍ آبِيَاتٍ آتِيَاتٍ فَحَقَّ مَالَهُ الْجِبَاهَاتُ ، هَاتُوا

وقوة المواد الغذائية الروحية التي فيها (كفاف) ما يكف الإنسان من طلب
الأحسان (قوت) يسد (قوة العيال) المفتقرين لكسب الكمال (لطالب)
خبر لقوله شرب وما يليه اول البيت التالي (التحقيق والتصديق) اي
الأذعان بالعقائد الدينية واثباتها بالادلة (به) اي بذلك الطالب (سمات)
وعلامات (نصب الطريق) اي التعمد الوارد عليه فيه (شرب) مائها (اكل)
قطفها (مغتسل بارد) حياضها (ظل) تحت افانها المتدلية فـ(قل) لذلك
الطالب (اشرب) من شربها (اغسل) جسدك من مغتسلها البارد (وكل)
من اكلها و (استرح وقل) منام القيلولة في مظلة ظلها الظليل ، ثم دأبى
هنا الاكتفاء بمهمات المسائل بدون التعرض للدلائل احترازاً عن التطويل
و (ان جئت في بعض من المسائل ببعض مجمل من الدلائل) فذلك لضرورة
انه (لذت) والتجأت (بضوء مقتضى الدليل) (من غطس الماقل و) ظلمة
(التأويل) اللذين اتى بهما اهل التضليل ولازاحة الشبهات عن كل طالب
جليل (وما على كل) مسألة (بكل باب) من اعتراضات محتاجة الى الجواب
(تركته مخافة الاطناب) اي التطويل على الأصحاب و (آيات) هذه
الأرجورة بعضها (آيات) اي مانعات عن الحلول في الأذهان الوضيعة ،

وقدوتى مع عذرى استطاعة جماعةُ السّنةِ والجماعةِ
فقتت في صفهم المعظم : لا سيما الصّيفُ المصّفى الأقدم
نويتُ فعلَ هذه الصّلاةِ مقتدى الأئمةِ العُلاةِ
حتى اذا سلّمتُ قد رجوتُ أن حملوا جميعَ ما سهوتُ
فيهم سقينا بكووسٍ من معين بدا الرضا عنا وعنهم اجنعين

وراقيات الى عوالي الافكار الرفيعة ، وبعضها (آيات) اليهما بسلاسة الطبيعة ،
وبعض منها ذات وجه ومعنى واحد وبعض منها ذات وجهين او جهات
(فحق ماله الجهات هاتوا • وقد وتى) في هذا العمل الجليل (مع) وجود
(عذرى) المرخص في تركه من حيث (الاستطاعة) انما هي (جماعة السنة
والجماعة) التي كانت على ما كان عليه نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
واصحابه (فقتت في صفهم المعظم) مع تأخري باصل القدم (لا سيما الصّيف
المصّفى الاقدم) عن منزلة الاعتقادات لقربه عن مبدء سيد الكائنات و (نويت فعل هذه
الصّلاة • مقتدى الأئمة العلاة) جمع عالٍ (حتى اذا سلّمت) عنها وختمت
عملي (قد رجوت • ان حملوا) غني (جميع ما سهوت) فيه كما هو شأن
الأمام مع مأموم يصطفيه • ثم اتى بدعاء له ولهم ، فقال (فيهم سقينا) من
الساقى الباقي (بكووس من) شراب (معين) جار نداه على أرواحنا الى يوم
الدين و (بدا الرضا عنا وعنهم اجمعين) وعنا معهم والتابعين •

ثم ختم الكلام بأبداء الأشتياق الى حلقة ارباب الاذواق ، وحفلة أصحاب
الأشواق ، الذين يصفو القلب في محافلهم عن الكدر ، والقالب عن سوء الاثر
لضربهم حيناً بالكف على الدف ، وآخر بالأنامل على اليراع ، ومرة بالاظفار

من حِكْمَةِ غُشَّتْ حَشَا أَهْلِ الْوَلَاءِ لَوْ عَتَّهَا، مُطْرِبٌ، لَا حَوْلَ وَلَا
فَالْعَجَلُ الْعَجَلُ، هَلْ خَفَاءُ فِي أَنَّهُ بِيَدِكَ الشِّسْفَاءُ ؟
حَرَكَةُ الْأَظْفَارِ بِالْأَوْتَارِ مَنَّبَعُ جَرَى جُمْلَةِ الْأَوْتَاطِرِ

هذه هي المنبع فليردها الظمآن ، ولها مشارع ، المشرعة الاولى

كالاتيات يؤخذ منها جفان • الجفنة الاولى

على الأوتار واخرى ينشدون بذوات القوافي والأسجاع ، فقال (من حكمة
غشت) واطبقت على (حشا) جوف (اهل الولاء) ومحبة المولى (لذعتها)
اي احراقها وتأثيرها المؤلم ، فاعل غشت • (مطرب) منادى (لا حول ولا
قوة) الا بالله ، أعترض لأستعظام تأثير تلك الحكمة (فالعجل العجل) منصوب
على الأغراء (هل) ظهر (خفاء • في انه بيدك الشفاء) كلا الا عند اصحاب
الجفا • ثم استأنف لبيان مأموله قائلاً (حركة الاظفار بالاوتار) جمع وتر
آلة من آلات المهور (منبع جرى جملة الأوطار) جمع وطر وهي الحاجة ،
اي ومنها الشفاء عن لدعة تحصل من حكمة اهل الولاء ، فكانه يطلب ويقول :
فاضرب لي الأوتار وترأ شفعا * ضربا يفيض من عيوني دمعا * كي يفرغ
القلب من الخيال * وقالبي من حكمة الملal * بل ليهيج الوجد من ذكرى
الأولى * قد صدقوا ما عاهدوا الله علا * فاستريح من جفا الزمان * واستفيد
من صفا الأمان * حفظاً على العهود والأيمان * الى لقاء القوم بالأيمان * رزقنا
الله بفضله ومنه •

(هذه هي المنبع فليردها الظمآن ، ولها مشارع ، المشرعة الاولى

كالاتيات يؤخذ منها جفان • الجفنة الاولى)

في الأمر بالعبادة وبيان توقفها على المعرفة المعبر بالأيمان وتعريفه وسرد

بعض اقوال فيه •

يا ايّها الناسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ رَبَّكُمْ

ولما كانت الحكمة الالهية في خلق المكلفين عبادته سبحانه وتعالى ،
وتوقفت العبادة على معرفته تعالى تصوراً وتصديقاً بذاته وصفاته الذاتية
والفعلية والسلبية المعبر عنها بالآيمان ، وكانت المعرفة الحاصلة لاوساط
الناس ، هو بطريق الاستدلال المدون لها علم الكلام ، وتوقف الشروع في
كل علم مدون على تصوره والتصديق بموضوعه وغايته ، وتحصيل المعارف
الاعتقادية الاستدلالية على معرفة العلم والنظر والدليل ، والرد على المنكرين
لحصول العلم مطلقاً ، او بطريق النظر مطلقاً ، أو في الالهيات خاصة ، مطلقاً
أو بدون معلم ، وكانت احوال الجواهر والأعراض مما يستدل بها عليها ،
ومباحث الأمور العامة الشاملة لأقسام الوجود الثلاثة او لأكثرها مما يعين
في معرفة احوالهما ، وتوقف بعض احوال الجواهر على احوال الأعراض ،
ثم كانت تلك المباحث وسيلة للوصول الى المقصد الاعظم ، وهو ما يفهم اجمالاً
من كلمتي الشهادة المعنونة لهما بالجنتين الشاملة أولاهما لمحتويات الكلمة
الأولى من مباحث الذات والصفات والاسماء ، وثانيتهما لما حوته الكلمة
الثانية من مبحث الرسول الاعظم وسائر الرسل الكرام عليهم الصلوة
والسلام وما اخبر به من السمعيات وما يستتبعه ، رتب أرجوزته على ذلك
الترتيب ، وقال مقتبساً من الآية الشريفة تبركا : -

(يا ايها الناس) واصله أناس على فعال بالضم لقولهم انسان وانسى
واناسي ، حذفت الهمزة وعوض عنها حرف التعريف ، ولذلك لا يجمع
بينهما الا نادراً • وهو اسم جمع كرخال لعدم ثبوت فعال في ابنية الجمع ،
مأخوذ من أنس لأستناسهم بأمثالهم او من آنس اي ظهر لانهم ظاهرون

لتعبده ثم العباد شجرة مثمرة الأباد

مبصرون (اعبدوا) والعبادة اقصى غاية الخضوع والتذلل ، ومنه طريق معبد اي مذل وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة ، ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى (ربكم) والرب في الأصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا ، ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل ، او صفة مشبهة من ربه يرهبه فهو رب ، ثم سمي به المالك لانه يحفظ ما يملكه ويربیه . ولا يطلق على غيره الا مقيد اكرب المال ورب الدار (هو الذي خلقكم) استئناف لتعليل الأمر بالعبادة . والخلق ايجاد الشيء على تقدير واستواء واصله التقدير ، يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس ، ورب في قوله (ربكم) فعل ماض كمد بمعنى ربي ، وفاعله عائد الى الموصول وضمير الخطاب مفعوله والجملة معطوفة على « خلقكم » ومعنى البيت يا ايها الناس اخضعوا واطيعوا ما استطعتم بامثال الأوامر واجتناب المناهي ربكم ، لانه هو الذي اوجدكم واخرجكم من العدم الى الوجود ورباكم في اطوار انشاكم وبلغكم شيئا فشيئا الى الكمال الانساني المقدر لكم ، فخلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وصوركم بشرا سويا ، محلى بالنفس الناطقة وقوتها العاقلة ومشاعرها الظاهرة والباطنة ، والقوى الحيوانية الجاذبة والدافعة ، والاعضاء المناسبة لنوعكم علما وعملا ، مستعدين بهذه الفطرة والخلقة لاجتذاب كل نفع وخير واجتناب كل شر وضر ، وارشدكم بعد ذلك الى طريق السعادة بارسال عباده المصطفين الاخيار المتورين بالوحي الالهي ، المنورين لمن اجابهم بالفضائل العلمية والعملية . وكل ذلك (لتعبده) وتطيعوه ما استطعتم كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ، فالعبادة حق مفروض عليكم ، وان كان الله هو الغنى المطلق عنها ونمرتها عائدة اليكم (ثم العباد شجرة مثمرة) لثمار (الأباد)

من غير ايمان وما الايمان ؟ تصديقنا القلبي والأذعان
بكل ما يعلم أن جاء به ضرورة نبينا من ربه
مفصلاً في ما دُرِي مفصلاً ومجماً في ما دَرَيْنَا مجماً

اي الاهلاك للعباد (من غير) معرفة المعبود ؛ لتوقف العبادة المقبولة على المعرفة لانها مع الجهل المطلق بالمعبود ممتعة ، ومع العلم به بوجه غير مطابق ليست عبادة له تعالى على ان ذلك العلم ليس علماً ومعرفة به تعالى بل جهل ، وانما المعرفة ما طابقت الحق وعليها اساس العبادة ، واليها اشار الحديث القدسي [كنت كنزا مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اُعرف] وتلك المعرفة هي (ايمان) بالله وصفاته الذاتية والفعلية والسلبية واسماؤه الحسنى وما يتبعها (وما الايمان) استفهام جوابه : انه عندنا معاصر الاشاعرة المقلدين للامام ابي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى (تصديقنا القلبي والاذعان • بكل ما يعلم ان جاء به • ضرورة) بحيث يعرفه الخاصة والعامة ممن يلتفهم الدعوة الاسلامية كوحدة الصانع ووجوب الصلاة (نبينا) فاعل جاء والاضافة للعهد اي نبينا خاتم الانبياء والمرسلين محمد العربي القرشي الهاشمي المكي المدني المبعوث الى كافة الانام عليه افضل الصلاة والسلام (من) للأبتداء (ربه) والاضافة للتشريف وزيادة الاختصاص حيث اصطفاه ورباه وشرح صدره ورفع ذكره ولواه وايتده في اداء رسالته ونصره وقواه ، واعلى كلمته وصان شريعته بطائفة ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله (مفصلاً) اي اذعاناً مفصلاً (في ما دُرِي) وعلم مما جاء به (مفصلاً) كالرسل الكرام المذكورين في القرآن بأسمائهم (ومجماً) أي اذعاناً مجماً (في ما دَرَيْنَا) وعلمنا (مجماً) كالرسل الذين لم يذكر اسمائهم •

تلفظ القادر بالشهادة شرط" كما رجّح جلّ السادة
في أنه مخلوق أولا ، والعمل خراج عن ذلك أو فيه دخل
بسيط أو مركب" ، وأجزاءه ثلاث أو ثنتان ، واستثنائه

ثم ليس معنى الاذعان مفصلا في ما علم تفصيلا انه لا يتحقق الايمان
الا اذا لاحظ المؤمن كل ما جابه النبي مفصلا وصدق به كذلك ؛ فانه
متعسر حتى على الخواص ، بل يكفي لأيمانه تصديقه قلبا بكل ما جاء به
الرسول من عند الله ، ثم يجب عليه المعرفة والعلم بما جاء به مفصلا بالتفصيل
بحيث اذا عرض عليه شيء منه صدق به ؛ فمن ترك تحصيل ذلك العلم
والمعرفة مع الاستطاعة عصى واثم ، واذا عرض عليه شيء منه وانكره فقد
كفر ، ولا يعذر في جهله اذا كان مخالطا للمسلمين ، لكن بشرط ان يكون
ذلك معلوما بالضرورة ومتواترا بحيث لا يخفى على العامة كوجوب الصلاة ؛
فعلى ما ذكرنا من تعريف الايمان هو بسيط لا يدخل فيه الأقرار ولا غيره
واما (تلفظ القادر) على النطق (ب) بكلمتي (الشهادة) فهو (شرط) له
لأجراء احكام الاسلام عليه وليس بركن للأيمان بل شرطه له (كما رجّح)
ذلك (جلّ السادة) الأشاعرة ، واما اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه
واولى الأمر بالنطق بالكلمتين لمن دخل في الاسلام فانما هو ليدخل في حوزة
الاسلام ثم يتعلم العقائد تدريجا ويصدق بها شيئا فشيئا تسهيلا على الانام
لا للاكتفاء به على الدوام •

وقوله (في انه) متعلق بقوله الآتي اختلاف العقلاء اي ووجد اختلافهم
في انه (مخلوق اولاً و) في ان (العمل) اعم من الفعل والترك (خرج عن
ذلك) الايمان (او فيه دخل) وهو ركن منه • وفي انه (بسيط) لا جزء

كأننا إن شاء جناب المولى بالحق مؤمن ، يجوز أولا ؟
فيه ازدياد وانتقاص حصلا أولا ولا ، فيه اختلاف العقلاء

له كما اختاره الأشعري واتباعه (أو مركب) من اجزاء على ما يأتي
(واجزائه) المركب هو منها (ثلاث) التصديق والاقرار والعمل (أو ثنتان)
منها (و) في ان (استثناءؤه) أي تقييده بمشيئة الله تعالى (كأننا ان شاء جناب
المولى) جاء لمعان منها السيد والناصر (بالحق) متعلق بقوله (مؤمن) وسمي
بالاستثناء لان من قيده بها استثنى بمفهوم كلامه زمان اعتراضها دونه عن
ازمنة تحققه ، فكانه قال انا مؤمن كل زمان الا زمان اعتراض مشيئته تعالى
دونه ومعارضتها له (يجوز) ذلك الاستثناء (أولا) يجوز ، وفي انه (فيه)
أي في الايمان (ازدياد وانتقاص حصلا ، أولا) ازدياد (ولا) انتقاص (فيه)
كان وتحقق في كل ذلك (اختلاف العقلاء) وخلاصته : انهم اختلفوا في انه
مخلوق أولا ، وبسيط ، أو مركب ، واجزأؤه حينئذ ثلاث أو ثنتان ، والعمل
داخل فيه حينئذ أو خارج عنه ، وانه قابل للتفاوت أولا ، ويجوز استثناءؤه
أولا ، فهنا مباحث :

• اما الاول فذهب قوم الى انه غير مخلوق ، وقوم الى انه مخلوق .
ولكن الذي افاده المحقق الهيثمي في [فتح المبين] ان هذا النزاع لفظي ؛
فان من قال بانه غير مخلوق قال ان الله تعالى وصف نفسه بانه مؤمن وايمانه
بذاته وصفاته قديم غير مخلوق ، ومن قال بكونه مخلوقا اراد وصف الايمان
في قلب المؤمن ، ولا شك ان نفسه فضلا عن صفاته وافعاله حادثة مخلوقة
فلا نزاع في المعنى • واما الثاني فهو انهم انقسموا بالأجمال قسمين •
والقائلون بالتركيب ذهب طائفة منهم الى انه مركب من التصديق مع الاقرار

بالكلمتين ، الا ان التصديق ركن لا يقبل الانتفاء مع بقاء الأيمان واما الاقرار
فقبله معه عند الاكراه او وجود مانع عنه ؛ قال تعالى [الا من اكره وقلبه
مطمئن بالأيمان] وذهب طائفة وهي بعض السلف وجميع المحدثين الى
انه مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالأركان • ويرد
عليهما معاً انه نص في عدة آيات واحاديث شريفة على ان محله القلب كقوله
تعالى [اولئك كتب في قلوبهم الأيمان] وقوله صلى الله عليه وسلم [اللهم
ثبت قلبي على دينك] • وعلى الثاني انه عطف الاعمال على الأيمان في عدة
منها والعطف ظاهر في المغايرة •

واما القائلون ببساطته فذهب الكرامية منهم الى انه كلما الشهادة فقط ،
وقوم آخر الى انه اعمال الجوارح فمنهم من قال انه الطاعات مطلقا وذهب
الجبائي وابنه واكثر المعتزلة الى انه الطاعات المفترضة فعلاً أو تركاً ، ويرد
عليهما انه يلزم ان يكون المقر العامل بالطاعات مؤمناً ولو كان جاحداً ، وعلى
الثاني فقط انه يلزم تكفير التارك لبعض الاعمال المفروضة والفاعل لبعض
الاشياء المحرمة وذلك خلاف الاجماع قبل ظهور الابتداع • وذهب الشيخ
الامام أبو الحسن الأشعريّ واتباعه الى انه التصديق فقط بشرط الاقرار
بالشهادتين مع الاقتدار ، واما الاعمال فليست ركناً ولا شرطاً ، وكل ما ورد
في تكفير التارك لبعض المفترضات او الفاعل لبعض المحرمات فمحمول على
المستحلّ او وارد على وجه التغليظ ردعاً وزجراً أو التأويل بانه في تركه
أو فعله لذلك يشبه الكافر كما صرح به النووي في شرح مسلم في عدة
مواضع ، والحكم بكفر المسلم التلبس للزناز او الساجد للاصنام او المستحقر
لبعض شعائر الاسلام انما هو لان الشارع جعل تلك الاعمال علامة على
انتفاء التصديق في قلبه فان المصدق العاقل المختار لا يأتي بمثل ذلك قطعاً •

وقد تبين مما سبق دخول العمل أو خروجه وكون الأجزاء بناء على التركيب اثنين أو ثلاثة • واما الخامس وهو قبول الزيادة والنقص فجوزة من قال بدخول الاعمال فيه ، ومنعه من قال بخروجها عنه لان الأيمان هو التصديق البالغ حد الجزم ولا يتصور الزيادة عليه ، واول الآيات والأحاديث الناطقة بزيادته على زيادته بزيادة ما يجب الأيمان به وهذا واضح في عصر النبي لزيادة الشرائع وقتا بعد وقت بالوحي الالهي ، ويتصور بعده بالاطلاع على تفاصيلها بالسؤال عن العلماء بناء على اعتبار العلم التفصيلي زيادة على العلم الأجمالي ، أو بحمله على الدوام والثبات عليه بدعوى ان الثبات عليه زيادة ، أو بحملها على زيادة ثمراته واشراق نوره وضيائه في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي •

والحق الذي قرره المحققون ومنهم السعد انه يقبل الزيادة ، وان كان هو التصديق البالغ حد الجزم وحده ، لتفاوت مراتبه ويشهد به النصوص الكثيرة والآثار الشهيرة ، وتفاوت علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين واضح مستبين ، وقد تقرر ان الايمان الكسبي اما تقليدي واما استدلالي او كشفي ، والوهمي هو الشهودي كما للانبياء ، وكل متفاوت ؛ اما التفاوت في الايمان التقليدي فواضح لتفاوت درجات وثوق المقلد بأمامه المقلد ، واما في الاستدلالي فلتفاوتها بحسب تركب البراهين من الأوليات او غيرها من البديهيات أو المقدمات اليقينية النظرية • واما في الأيمان الشهودي الوهمي للانبياء الكرام ، أو الكشفي الكسبي لخواص اولياء الله فلتفاوت درجات الانشراح بحسب نصيب صاحبه من الفيض القدسي والاطمئنان القلبي [تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض] وقد سئل ابو الانبياء و خليل الرحمن الاطمئنان من الرب المنان و [قال بلى ولكن ليطمئن قلبي] وقال صلى الله عليه

وذا بنحو النوم والاعماء وغفلة في الحكم ذو بقاء
ليس من العلوم والعرفان إن تعرفوا ما عرفوا القرآن

وسلم في ترجيح الصديق على غيره [ولكن بشيء وقر في صدره] ثم يشهد به الانصاف ومراجعة الانسان لوجدانه في تفاوت ايمانه في احواله بالزيادة والنقصان ؟ فتبين ان التفاوت في درجات التصديق الجازم واضح جدا على الطبع الحازم ، وان الايمان الذي هو نور البصيرة على مثال نور العين الباصرة بل وقوتها في تنوير المجاورين بشرط قبول المجاور واستعداده كقوى المصابيح اساطعة في الارض والنجوم اللامعة في السماء . وتقرر رأى بعض العلماء على أن قوة الأنسان على الطاعة والأحسان بمقدار قوة الايمان في الزيادة والنقصان ، فنسأل المولى المتان قوة الأيمان للفوز بالسعادة والأمان .

واما السادس وهو الاستثناء فمنه قوم لانه ان كان للشك في الأيمان حالا فهو كفر ، أو للشك فيه مآلا لانه وان كانت الاستقامة مأمولة لكن العاقبة مجهولة ، أو للتأدب أو التبرك بذكر الله أو التبري عن تركية النفس فلا يهامه الشك الركيك ، وجوزه بل ارتضاه آخرون في ما عدا الصورة الأولى ، فقد نقل عن أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ومن الفقهاء عن الشافعية والمالكية واخنايلة ومن المتكلمين من الأشاعرة ولنا بهم اسوة حسنة (وذا) التصديق والأذعان الذي هو الأيمان (بنحو النوم والاعماء وغفلة) مما يذهل صاحبه عن صفاته طبيعيا أو عارزيا (في الحكم) الشرعي (ذو بقاء) لان التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ، ولو سلمنا انتفاء بناء على ان النوم وما يماثله ضد الادراك مطلقا فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده عند الصحة واليقظة في حكم الثابت

والعلم عن الزام كلفة ابى بصدق حضرة النبي المجتبى
وقيل من باب الكلام النفسي وظهر قول الاشعري يُمنسى

الباقى ، فالمؤمن من آمن ولم يطرء عليه ما هو علامة للتكذيب و (ليس)
ذلك التصديق والاذعان المفسر به الايمان (من) جنس (العلوم والعرفان
ان تعرفوا) جملة (ما عرفوا) واشباهها مما يدل على ثبوت المعرفة والعلم
بصدق النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الكفار في (القرآن) قال تعالى
[فلما جائهم ما عرفوا كفروا به ، وقال الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما
يعرفون ابنائهم ، وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون] فلو كان
الايمان هو المعرفة لزم ان لا يكون اولئك القوم الوارد في شأنهم تلك الآيات
كفاراً لحصولها لهم (و) ان تعرفوا ان (العلم) وقوله (عن الزام كلفة) اي
التكليف متعلق بقوله (ابى) اي منع ، وقوله (بصدق حضرة النبي المجتبى)
متعلق بالعلم : اي وان نعرفوا ان العلم بصدق حضرة النبي المختار في ما جاء
به آبه ومانع عن التكليف به لان المكلف به لزم ان يكون مقدوراً ومحصولاً
بالاختيار والعلم بصدقه عليه السلام ليس كذلك ؛ اما او لافلان العلم كيف
نفساني لا اختيار لصاحبه في نفسه ، واما ثانياً فلانه لو سلم انه يستحصل
بالاختيار فلا ينكر احد انه قد يحصل اضطراراً كما اذا ادعى الرسول
رسالته وظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
اختيار فيه فانه لا يقال لغة انه صدقه فلا يكون ذلك العلم ايماناً شرعياً لانه
مامور به فيجب ان يكون فعلاً اختيارياً (و) لذلك (قيل) ان ذلك التصديق
(من باب الكلام النفسي) لم يرد به المعنى المشهور بل اراد به التأثير النفسي
الذي يعبر عنه بايقاع السبب اختياراً الذي هو كلام النفس وتأثيرها ويسمى

كمثل ما يقوله لكنه قال بجعل المعرفة شرطاً له

الجفنة الثانية

وهو كيف عَرَضَ نفساني ليس بالأختيار للأنسان
فكونه مُعَلِّقَ الخطابِ بسبب التكليف بالأسباب

عقد القلب ، وعلى هذا أصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الإيمان ، وجزم
بان التسليم الذي فسر به الامام حجة الاسلام الغزالي التصديق ليس من
جنس العلم بل امر وراءه ، ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق
على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت الا مع العلم وعليه ظاهر كلام الامام
الاشعري كما قال الناظم (وظهر) بالفتح الصلب ويكنى به عن القوة وبالضم
الوقت المعروف ويفيدها ايضاً (قول الاشعري يمسي) اي يصير (كمثل
ما يقوله) قائل القيل من ان التصديق كلام النفس وفعلها وتأثيرها (لكنه)
اي الأشعري (قال بجعل المعرفة شرطاً له) اي لذلك الكلام النفسي في كونه
ايماناً ، وحاصله ان التصديق فعل من افعال النفس ولكنه لا يكون ايماناً
معتبراً الا مع العلم والمعرفة بنسبة الصديق الى حضرة النبي المختار في ما جاء
به من ربه ، هذا ما نقله الناظم في ذلك الموضوع وما ارتضاه هو انه كيف
نفساني كما يأتي في الجفنة التالية •

(الجفنة الثانية)

في ما اختاره من حقيقة الايمان ، وبيان طرق اكتسابه ، وما يتعلق
بذلك ، فقال : (وهو كيف عرض نفساني) اي ذلك التصديق عرض

وكيف نفساني ، و (ليس) حاصل (بالاختيار للانسان) باعتبار نفسه كالضرب والكتابة كما هو شأن الكيفيات النفسانية ، ولكنه اختياري باعتبار تحصيله فليس ذلك فعلاً ولا انفعالاً ولا اضافةً ، بل ولا غير الكيفيات النفسانية لعدم مناسبتها للايمان ؛ فهو اذاً كيف " نفساني وعلم تصديقي " ينقسم اليه والى التصور مطلق العلم • واذا علمت انه كيف نفساني غير اختياري في نفسه (فكونه معلق الخطاب) اي متعلق الخطاب والتكليف من الله تعالى ليس باعتبار نفسه لما مر • بل التكليف به (بسبب التكليف بالاسباب) المؤدية الى حصوله كالنظر في الآفاق والأنفس وفي اخلاق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وما اختص به من الفضائل وما ظهر على يده من الكرامات والمعجزات • وقد يقال : لا حاجة الى تأويله بالتكليف بالاسباب ، وانما هو تكليف بتحصيله (*) وذلك لان التكليف بالشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون نفس ذلك الشيء مما تتعلق به القدرة بان يكون فعلاً مقدوراً كالضرب بالمعنى المصدري ، وكالايمان اذا كان علماً ليس بفعل ، بخلاف التكليف بالشيء بحسب تحصيله فانه يقتضي أن يكون تحصيله مما تتعلق به القدرة بان تكون الاسباب المفضية اليه مقدورة ، سواء كان نفسه مقدوراً أولاً ، وقد يكون شيء غير مقدور باعتبار نفسه ، ومقدوراً باعتبار تحصيله كالسخن والتبرد والقيام والايمان بناءً على انه كيف •

ثم اذا كان الايمان عرضاً وكيفاً نفسانياً وعلماً تصديقياً اتحد الايمان

(*) ويصدق حينئذ ان يقال : ان الايمان مكلف به ؛ لانه كلف بتحصيله ، ولا موجب حينئذ لحمل التكليف به على معنى انه كلف باسبابه ، وان أومى اليه كلام الناظم ، وقد اشار الى هذا المرام المولى الخيالي في حواشيه على شرح العقائد النسفية فراجع [منه] •

بُكْسَبُ بَعْدَ الْفَضْلِ والتأييد من كشف ، أو برهان ، أو تقليد

الشرعي مع الايمان اللغوي والمنطقي ، ولا يكون بينها فرق الا في خصوص المتعلق في الايمان الشرعي دون اللغوي والمنطقي ، وما اشتهر من نقل الايمان عن معناه اللغوي الى المعنى الشرعي فهو نقل بحسب المتعلق لا بحسب المعنى كما افاده بعض المحققين •

ويدل على انه علم تصديقي امران : الأول أمثال قوله تعالى [فاعلم أنه لا إله الا هو] وقوله تعالى [ويعلمون انه الحق] من ربهم • والثاني اكتسابه بالاستدلال ؛ فان الحاصل من الدليل هو العلم التصديقي ، ولكنه يشترط ذلك العلم بمقارنة فعل قلبي هو التسليم والرضا لما وصل اليه العلم التصديقي حتى لا يكون هناك مجال للعناد والجحود وكنم الحق ، كما يشترط ان يقارن بالاقرار بكلمتي الشهادة حتى يجري على المؤمن احكام الاسلام • ونسبة الكفر الى أهل الكتاب - العارفين للنبي صلى الله عليه وسلم كما يعرفون ابناءهم - ليس لعدم كون العلم والمعرفة ايمانا ، بل لعدم مقارنته بشرطه وهو التسليم ؛ ولهذا ظهر منهم الكتم والجحود والاستكبار ، كما ينسب الكفر الى القادر الغير المقر بكلمتي الشهادة لا لعدم التصديق بل لعدم مقارنته بالشرط اظاهر وهو الاقرار بهما ، بل تشهد نفس تلك الآيات الكريمة بسياقها على كون العلم والمعرفة الركن الاساسي للايمان ؛ حيث وبختهم على انهم كان عندهم اساس الايمان اي العلم والمعرفة مع انهم اضاعوه باهمال شرطه وهو التسليم والانقياد لمعلومهم ، كما يقال : فلان في ضيق المجال وسوء الحال رغم ان عنده الثروة والمال اي انه ، وان كان عنده الاساس والعمدة في تحسن حاله عادة وهو الثروة ، الا انه لم ينتفع به

واختيرَ قولُ أكثرَ الفحولِ : امتنعَ التقليدُ في الأصول
وانه صحَّ بجزم المضمَر وإن عصى بتركه للنظر

لسوءه تصرفه وإهمال حسن التصرف في المال • وهذا الذي اطنبت به من
نفائس الفوائد التي افاده السعد التفتازاني في شرح المقاصد وغيره من الرسائل
المعدَّة لكنز النفائس فخذهُ وضمَّه اليك والله حفيظ عليك •

ثم بيّن طرق اكتساب الايمان بقوله (يكسب) الايمان (بعد) مقارنة
(الفضل والتأييد) من الله تعالى لعباده (من كشف) قلبي لخبايا أسرار
الملكوت حاصل بالتربّي على ايدي الخواصّ من عباد الله الذين اجتهدوا في
تزكية نفوسهم عن الرذائل بما يضعف قواها من الجوع والسهر ، ومنعها
عما تهواه في السر والعسر مع دوام ذكر الاله الخلاق ، وامعان التفكير في
الأنفس والآفاق الشاهدة على كمال مبدعها وصانعها من حيث وجوب وجود
الذات وكمال الصفات ، وبالغوافي تصفية قلوبهم عن كدر التعلق بالمطامع
والاعتبارات كحب الدنيا والعجب والسمعة وسائر الآفات ، واتبعوا في كل
ذلك قواعد الشريعة الغراء تحت إشراف الاساتذة المرتّين الناصحين
المصلحين والمنبهين لهم عن وجوه المهالك الحاصلة من تسويل النفس وتلبيس
شياطين الجن والانس ، فصعدوا على سلم الاستقامة الى أوج الحق والحقيقة ،
بحيث استغرقوا في مراقبة الله في جميع الحالات ، فاشرقت عليهم التجليات ،
وحصل لهم الايمان بالعيان بدون حاجة الى الدليل والبيان (أو برهان) وهو
الدليل المؤلف من مقدمات يقينة لانتاج اليقين (أو تقليد) وهو هنا الأخذ
بالقول من غير معرفة دليله مطلقا •

وفي التقليد في أصول الدين أقوال : الأول ما اختير من جمیع من

الأصوليين ، وقد افاده الناظم بقوله : (واختير قول أكثر) العلماء (الفحول)
الأصوليين انه (امتنع التقليد في الاصول) الاعتقادية كمباحث الذات والصفات
والمعاد ونحوها ؛ لانه تعالى طلب فيها العلم اليقيني ، وقال : [فاعلم انه لا إله
الا هو] ونهى عن غيره ، وقال : [ولا تقف ما ليس لك به علم] ورجحه
الامام الرازي والآمدي ونسب الى الشيخ ابي الحسن الاشعري ، وان قال
الاستاذ القشيري انه مكذوب عليه لما يلزمه من تكفير العامة المقلدين •
والقول الثاني ما اختير من جمع آخر منهم (و) هو (انه صح) التقليد
(بجزم المضمر) اي مع جزم القلب بالعقيدة المقلد فيها بان لا يقارنه اي
شبهة وتردد (وان عصى) المقلد (بتركه للنظر) ان كان اهلاً له ؛ لان
العامة سلفاً وخلفاً كانوا مقلدين ومعتقدين جازمين ولم ينكر عليهم ، بل قال
بعض الأئمة الاعلام : ان تقليد العوام الجازمين أثبت وأنفع من عقيدة بعض
المستدلين ؛ لأن اعتقاد الأول كالطود الشامخ لا يضطرب ولا يتزلزل ،
واعتماد الثاني كالغصن الضعيف يتحرك بكل شبهة ويتبلبل • وهذا القول
يفيد تفصيلاً وهو : ان التقليد ان كان مقارناً للشبهة والتردد فمردود ؛ لان
الأصول الاعتقادية اساس العبودية ولا تبنى على القواعد المختلفة ، وعليه
يحمل ما روي عن الاشعري ، على تقدير ثبوته ، من القول بمنعه لا مطلقاً •
وان كان مع جزم القلب فهو صحيح معتبر ، وعليه يحمل قول من قال به ،
ومع ذلك ان كان المقلد اهلاً للاستدلال وتركه بلا عذر فهو عاصٍ آثم •
والقول الثالث : انه واجب ويحرم النظر في الاصول ؛ لأنه مظنة
الوقوع في الشبه والضلال • ورد بأن وجوب النظر انما هو على من تأهل
له بأن كان ذا قوة عقلية فائقة تقدر على جلب المقدمات اليقينية ودفع الشبه
عنها والتوصل بها الى النتائج القطعية •

الجفنة الثالثة

لَعَلَّكَ اسْتَبَطْتَ أَنَّهُ نَطَقَ بِرُتَبِ الْإِيمَانِ مَا مِنَّا سَبَقَ
مَا كَانَ أَعْلَى رُتَبِ الْإِيمَانِ مَا كَانَ عَنْ كَشْفٍ وَعَنْ عَيَانٍ
دَعَاهَا لِأَصْحَابِ الصِّفَاءِ وَالْوَفَاءِ هُمْ شَارِبُونَ شَرْبَ هَيْمٍ لِلْجَفَا

ومن العلماء من قال : ان من أوجب الدليل انما أوجبه بحسب الاهلية
إن اجمالاً فاجمالاً ، أو تفصيلاً فتفصيلاً ، وكل مؤمن عاقل ان لم يكن
له قوة الدليل التفصيلي فله قوة الاستدلال اجمالاً ، وان لم يقدر على
مجادلة الخصوم ، وعلى هذا لا يبقى من بين المؤمنين من بنى ايمانه على التقليد
الصرف ، فلو فرضنا أن هناك مؤمناً متأهلاً للاستدلال ولم ينظر قطعاً ، بل
اكتفى بالتقليد والتبعية ، فلا شك انه لا عبرة بايمانه ؛ لانه حينئذ عاثر
ملاعب وغير مبال بتحقيق المطالب .

(الجفنة الثالثة) في رتب الايمان

(لعلك استبطت) الاستباط لغة استخراج الماء من الارض ، ومنه
سمي النبطي نبطياً . وفي العرف استفادة الحق بجهد وتأمل (انه نطق .
برتب الايمان ما) اي الكلام الذي (منا سبق) من تقديم الكشف على
البرهاني وتقديمه على التقليدي ، وللتصريح بها نقول : (ما كان أعلى رتب
الايمان . ما كان) حاصلًا للخواص المعهودين (عن) طريق (كشف
وعن عيان) والمراد بهما هنا واحد لكنه قصد التنبيه على ان الايمان الكشفى
في جلالته ووضوحه كالأمر المدرك بالاحساس والعيان (دعها) اي هذه
المرتبة (لأصحاب الصفاء) القلبي الحاصل عن اتباع السنة السنية (والوفاء)
بما التزمه من حقوق الله وعهوده ، وعلامتهم : انهم قوم (شاربون شرب)
اناس (هيم) جمع أهيم بمعنى شديد العطش (للجفا) اي يشربون بكل

راضُونَ ، رَائِضُونَ بالقضاءِ	انفَسَهُمْ في أَوْسَعِ الفَضَاءِ
خَلَوْا ، جَلَوْا موَاطِنَ الأِمَكانِ	عَلَوْا عَلَى الزَّمانِ والمَكانِ
فَعَدَمُوا الرِّواحَ والصَّبَاحَ	بَدَأَ الصَّبَاحُ أَطْفِئُوا المِصْبَاحَ
كَنَسَجَلٍ قُطْبِ العَصْرِ والآوانِ	عَصَرُهُ مِنْهُ امْتَلَأَ الآوانِ
قَدْ فَاحَ ذِكْرَهُ عَلَيْكَ سَابِقاً	زَانَ لِسَبَقٍ سَابِقاً ولاحِقاً

حرص ورغبة ماء الجلاء والملا ل استسلاما لقضاء الله المتعالي ، كشر ب اناس متعطشين للماء العذب الزلال ، وليان استسلامهم قال ، على سبيل اللف والنشر المرتب : (راضون) اسم فاعل من الرضى ، (رائضون) من الروض وهو تعليم المهر وتطويعه للركوب • وقوله (بالقضاء) اي بتاثير القدرة فيهم يتعلق بالاول • وقوله (انفسهم في اوسع الفضاء) أي المفاضة الواسعة مفعول للثاني • وحاصل المعنى انهم قوم راضون بقضاء الله تعالى ومطوعون انفسهم على الاستسلام له في اوسع فضاء ومجال يتوسع للترويض والتطويح بكل طريق ممكن (خلوا) اي تجاوزوا و (جلوا) اي خرجوا بارواحهم الصافية عن العلاقات المنافية (موطن) اي مواضع ومحال تناسب (الامكان) الخاص (علوا على الزمان) وعلى (المكان) وهو البعد الذي ينفذ فيه بُعد الجسم • والحاصل انهم قد تجاوزوا بارواحهم العالية عالم نقائص الممكنات الخاصة ، والمواد الطبيعية وأوصافها ومقاديرها وابعادها لقوة علاقة ارواحهم بخالقها (فعدموا الرواح والصباح) اي فقدوا التقلبات الكونية والانقلابات الزمانية ، قائلين بالسنة احوالهم القدسية : (بدا الصباح) الوضاح من اشراق تجليات الذات فـ (اطفئوا المصباح) المستضاء به في ليالي الطبيعة وظلمات العادات • ثم مثل لهم بفرد فريد في الاعيان ، لا يحتاج مدحه الى البيان ،

يا رَبِّ آلَاكَ عَلَيْهِ تَمِّمُ أَدَمُ شَذَا وَرَدِهِ لِلْمُسْتَشْمِ
أَوْسَطُهَا مَا كَانَ عَنْ بَرَهَانِ لَا بَحْرٍ تَسُوجُ بِالْمَعَانِي
الْقَوَا لَدَفْعِ عَيْلَةِ الْحَوَالِي بِالسَّاحِلِ اللَّالِيَةِ الْعَوَالِي
فَحَقَّقُوا وَدَقَّقُوا الْمَقَامَا فَدَفَعُوا وَرَفَعُوا الْأَوْهَامَا

بقوله : (كنجل قطب العصر والأوان) جمع آن اي الوقت الغير المنقسم ، وهو الشخص الذي (عصره) وزمانه (منه) اي من ينبوع فيضه (امتلاً) اي ملاً (الأواني) جمع آنية (قد فاح) وانتشر شذى (ذكرناه عليك سابقاً) في بيان سبب تأليف هذه المنظومة ، وهو حضرة الشيخ محمد بهاء الدين العثماني الخالدي (زان) اي زين وحسن ذلك النجل الفاضل (لسبق) قدمه في مقام العبودية قوماً (سابقاً) عليه ممن ينتمي اليهم في الحسب او النسب (و) جمعا (لاحقاً) ممن يتمنون اليه كذلك (يا رب آلأك) اي نعماءك الفائضة (عليه تتم) و (آدم شذا) اي الرائحة الطيبة الناشئة من (ورده) اي ورد قلبه (للمستشتم) بعيداً أو قريباً .

ثم شرع في المرتبة الوسطى وقال : (اوسطها) اي اوسط رتب لايمان (ما كان) اي ايمان حصل (عن) الاستدلال بـ (برهان) ، وهذه لرتبة لعلماء هم (ابحر) علوم (تموج) تلك الابحر (بالمعاني) و (القوا) اي أولئك العلماء (لدفع عيلة الحوالي) اي طرحوا لدفع فقر المستفيدين لذين في جهاتهم واطرافهم ممن لا يقدرّون على الغوص في لجج البحار ، بقوله (بالساحل) متعلق بقوله « القوا » او صفة لقوله « الحوالي » « اللآلي » جمع لؤلؤ و (العوالي) نعت لها اي الغاليات قيمة وبهاء فحققوا) اي اثبتوا لهم (المقام) والمراد به اما المسائل ايضاً فالتدقيق تأكيد

كجامع المعقول والمنقول إمامنا المرجع في الأصول
وما تريد الماتريدي السري بل أشعرت إشارتي للأشعري
منهم ، بل ومنهم البحر الخضم (*) بالموج بالكل على الكل ارتطم
من أفق العرب شمس الحكيم ذرت ، ولكن استرت في العجم

للتحقيق ، أو مقدمات ادلة المسائل فالتدقيق بمعنى المعروف عرفاً (فدفعوا)
ما كان بصدور الورود من اعتراضات النظر (ورفعوا الأوهام) أي الشبهة
الواردة من أهل الاغترار ، ثم مثل لتلك الأبحر بقوله (كجامع) العلمين
(المعقول والمنقول) وهو (إمامنا المرجع في الأصول) المعتقد (وما تريد)
الإمام أبا منصور (الماتريدي) أي المنسوب إلى قرية « ما تريد » بقرى
سمرقند (السري) الشريف (بل أشعرت) وقوله (إشارتي) متنازع فيه
لكل من « تريد وأشعرت » أي وما تريد إشارتي بقولي « إمامنا » الشيخ
أبا منصور ، وإن كان من أبحر العلوم ومن أئمة الأصول ؛ لأنني لست مقلداً
له ، بل أشعرت إشارتي به للإمام أبي الحسن (الأشعري) لأنني أشعري
العقيدة (منهم) أي من أبحر العلوم وأهل الاستدلال (بل ومنهم) أي من
أرباب الكشف والحال (البحر الخضم) بفتحيتين : أي العظيم ؛ فهو ذو
الجناحين وصاحب العلم والعين (بالموج) أي بموجه متعلق بقوله الآتي
« التطم » (بالكل) أي بكل العلوم الدينية المتداولة بيننا (على الكل) أي كل
عالم من علماء ناحيتنا في عصره (التطم) يقال : التطم موجه أي ضرب بعضه
بعضاً (من أفق العرب) متعلق بقوله ذرت (شمس الحكم) جمع حكمة ،
وهي العلم بأحوال الأعيان الموجودة بقدر الطاقة البشرية (ذرت) أي طلعت

(*) أي لا منهم فقط ، بل منهم ومنهم أي ومنهما . [منه]

إِنْ تَطَلَّبُوا بَرَهَانَنَا لِإِذَالِكُمْ ۖ فَذَالِكُمْ وَجُودُهَا هُنَالِكُمْ ۖ
 بِهِ انْتَفَتَتْ فِتْرَةُ عِلْمِ الْوَقْتِ ۖ فَيَأْتِي أَنْ أَوْمَىٰ إِلَيْهِ يَأْتِي
 لِأَيِّ وَقْتٍ كَانَ مِنْهُ حُجَّةٌ ۖ فَأَيَّ وَقْتٍ حُجٌّ بِالْمَحَجَّةِ
 وَمِنْ عُلَا صِفَتِهِ وَرَسْمِهِ ۖ أَنَّهُ كَانَ دَائِمًا كَأَسْمِهِ

(ولكن استترت) بحذف احدى التائين اي استترت في افق العجم ، وهذا
 بيان لانه عربي المحتد وعجمي الموطن (ان تطلبوا برهاننا لذلك) المدعى
 (فذلكم وجودها) اي شمس طلعة إمامينا (هنالك) أمامنا (به انتفت فترة)
 اي الضعف والفتور في (علم) هذا (الوقت) فصار قوة للعلم وقدوة للعلماء
 (فيأتي) اي يمكن وفاعله ما بعده (أن) مصدرية (أومى اليه) أي اشار
 الى وجوده آية: « فسوف (يأتي) الله يقوم يحبهم ويحبونه » كما تشير
 الى امثاله ايضا من العلماء العاملين (لأيّ وقت) اي لكل وقت وزمان من
 ازمة حياته (كان منه) اي من وجوده (حجة) لذلك الوقت على شرف
 نفسه باحتوائه جمال شخصه ، وان تنكر ماله من المقام والدرجة (ف) قل لي
 في (ايّ وقت حُجٌّ) بالمجهول أي صار مغلوباً (بالمحجة) واذ عجزت عن
 الجواب علمت ان كلامي مقارن للصواب (ومن) حرف جر
 (علا) مصدر بمعنى العلو اي ومن علو (صفته) العلمية ورتبته العملية
 (انه كان دائماً) وقوله (كاسمه) خبر كان ، واسمه قوله (جوهره) اي
 شخصه وعنصره سواء كان (مجموعاً) بالعافية واستراحة البال (أو مشوشاً)
 بالمصائب المورثة للاختلال ، وقوله (بحمده وحمده) متعلق بقوله (منقشاً)
 وهو خبر كان ايضاً • والحاصل ان شخصه سواء كان مجموع البال او
 متمزق الحال منقش ومتأثر بحمده تعالى ومدحه ، كما ان اسمه اذا كان باقياً

جَوْهَرُهُ مَجْمُوعاً أَوْ مُشَوَّشاً
فَلَمْ يَقَعْ فِي عَيْنِ عَقْدِهِ قَذَا
أَرَوَى هَوَاءُ جَرِيهِ مِنْ عَطَشٍ
مَنْ مِنْ شَذَاهُ كُلُّ عَطْرِ يَنْتَشِي
جُعِلَ عِلْمُهُ الَّذِي لَدَيْهِ (*)
رَزَقَ الْإِتْقَاءَ حَتَّى ارْتَقَى
بِحَمْدِهِ وَمَدْحِهِ مُنْقَشاً (*)
بِذَاكَ أَحْمَدُ وَمَادِحُ بِذَا
أَوْرَى الْوَرَى بَوْرِيهِ مِنْ غَطَشٍ
حُضْرَةُ مَوْلَايَ الصَّفِيِّ النُّودَشِيِّ
لَهُ بِحُضْرِ الْفَضْلِ لَا عَلَيْهِ
إِلَى الْإِقَاءِ بِالْقَاءِ وَالْبَقَاءِ

على وضعه دل على حمده ، واذا تشوش ودخل فيه رمز الاعتلال دل على مدحه ومجده ؛ فكان مستقيماً على العبودية في حال السرور وحزن الاذى و (لم يقع في عين عقده) وتسليمه القلبي (قذا) فهو (بذاك) الوضع الجمعي (أحمد) أي كثير الحمد لمولاه (ومادح) له (بذا) لك التشويش الذي أصابه واستولاه .

ثم نظر الى كونه بجرأ وقال هو بحر صافي الماء ، طيب الهواء بحيث (أروى) المتعطشين الى مائه الزلال (هواء جريه) لبرودته وصفائه (من عطش) القلب وجفائه ، والى كونه شمساً وقال (أورى) اي اضاء (الورى) اي الخلق الداخل في لواه (بوريه) اي ناره بل نوره وضياه (من غطش) اي ظلام الجهل الذي غشيه واغواه ، والى انتفاء فتور العلم به وقال (من)

(*) الضميران المجروران في « بحمده ومدحه » يجوز ان يكونا له تعالى ، ويجوز ان يكونا لجناب مولاي قدس سره . واضافتهما اليه تعالى في الصورة الاولى ، واليه في الصورة الثانية لا تخلو من نكتة كمال مدحه [منه]

(*) ان جعل « جعل » مجهولاً فمعلوم ان الفاعل من هو ، كما انه ان جعل معلوماً كان هو وضمير « علمه » راجعاً اليه ، وضمير « لديه » وتاليه لحضرة مولاي ادام الله بركته . [منه]

والمرتبة الأدنى له هي التي عن بَوْر تقليد السوى نَبَت
فان سقاه فيض خالق القُوى أخرج شطأه الى ان استوى
فكل رتبة لها رجال لهذه العوام والأطفال

موصولة (من شذاه) اي نكهة علومه الفائحة ونسمات معارفه السائحة (كل
عطر) وعلوم عصر (ينتشي) وينتشر فتستشمه الادمغة الفارغة الصالحة
(حضرة) خبر الموصول او لمبتدأ محذوف ، ومضاف الى (مولاي) اي
سيدي (الصفي) الخالص في الوجود (النودشي) المنسوب الى قرية
« نودشه » من قرى « هورامان » (*) ثم اثنى عليه أو دعا له بما يأتي في البيتين
وقال (جعل علمه الذي لديه) نافعا (له بمحض الفضل لا) حجة (عليه)
و (رزق الاتقاء) والاحتراز عن الآثام (حتى ارتقى الى) مرتبته (اللقاء)
ومشاهدة انوار التجلي والآلاء باتصافه بوصفي (اللقاء والبقاء) اي وصوله
الى الله ونيله مقام الاعتدال والصحو لافادة من سواه بفيضه وعطاءه .

ثم شرع في بيان المرتبة الدنيا وقال : (والمرتبة الأدنى له) اي للايمان
(هي) الرتبة (التي من بور) اي الارض الغير المزروعة التي هي (تقليد
السوى) اي الغير (نبت) وحصلت (فان سقاه) راجع الى النبات المفهوم
من « نبت » (فيض) اي الماء الفائض من سماء آلاء (خالق القوى اخرج)
نبات الايمان النبات (شطأه) اي ورقه ونما (الى ان استوى) على سوقه
يعجب الزراع (فكل رتبة) من الأولين الآولين (لها رجال) صدقوا ما
عاهدوا الله عليه بالعلم والعمل المقبولين لديه و (لهذه) المرتبة الأدنى (العوام

(*) يقصد استاذة علامة عصره الملا احمد النودشي رحمه الله ولد سنة
١٢٢٧ في قرية « نودشه » وتوفي سنة ١٣٠٢ الهجرية في بلدة
« سنندج » ومولده ومثواه الاخير من كردستان ايران .

المشرعة الثانية

الجفنة الأولى منها

ومرّجع الاسلام والايمان كان الى القبول والأذعان
فكل مؤمن يكون مسلماً كالعكس من اجماعهم قد علماً
واتحداً حكماً ، وقد تغايراً معنى ؛ لذا تعاطف قد ظهراً
بالتأهر الاسلام عنه إفترق «ما زادهم» ، «لم تومنوا» بهذا نطق

والاطفال (ربّانا ربنا بالعطاء والنوال ، واوصلنا منازل العلماء والاصفياء ،
الذين هم الرجال ، بمنه ورحمته •

(المشرعة الثانية - الجفنة الأولى منها)

في بيان النسبة بين الايمان والاسلام

اعلم انه نقل عن المشائخ انهم قالوا باتحادهما ، فقل انهم ارادوا به
ترادفهما ؛ لان الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
والاسلام هو الانقياد للاحكام وهو معنى التصديق به فيترادفان • والتحقيق
انهم ما ارادوا به الترادف ؛ لان الايمان هو التصديق وهو كيف نفساني
وعلم ، والاسلام هو التسليم والخضوع الشرعي وهو فعل لا كيف ؛ فكيف
يترادفان ؟ لكنهما متساويان في التحقق كالكتابة والضحك بالقوة ؛ فكلما
تحقق الايمان الشرعي تحقق الاسلام وبالعكس الكلي ، ولذا قال المصنف
بطريق اللف والنشر المشوش : (ومرجع الاسلام والايمان • كان الى القبول
والاذعان) اي ورجوع الاسلام الى الاذعان والايمان ، ورجوع الايمان
الى الاسلام وقبول الاحكام بمعنى انه كلما تحقق احدهما تحقق الآخر ،
وكذلك المؤمن والمسلم المشتقّ منهما (فكل مؤمن يكون مسلماً كالعكس)
الكلي ، وذلك (من اجماعهم قد علماً • واتحداً) اي الاسلام والايمان
وكذلك المسلم والمؤمن (حكماً) فكل ما ترتب على احدهما ترتب على الآخر

الجفنة الثانية

عَمَّا بِهِ الْإِيمَانُ وَالْإِسْلَامُ تَعَلُّقًا مِنْ سُؤْلِهِ يُرَامُ

(و) الحال انهما (قد تغايرا معنى) ومفهوما ؛ فلم يكونا مترادفين و (لذا) لك التغاير المفهومي بينهما (تعاطف) بينهما (قد ظهرا) في النصوص الدينية .

ثم ان الاسلام كما يطلق على الاسلام الشرعي الملازم للايمان كذلك يطلق على الاستسلام ظاهراً ، سواء قارن الاسلام الشرعي اولا و (بـ) سبب ارادة الاسلام (الظاهر) اي الاستسلام والانقياد من لفظ الاسلام والتسليم في بعض الاستعمالات (الاسلام عنه) اي عن الايمان (افترق) ، وعطف التسليم على الايمان ، في قوله تعالى (ما زادهم) الا ايمانا وتسليما ، نطق بذلك الاطلاق والافتراق ، فكذلك العطف كما يجوز باعتبار التغاير المفهومي بين الايمان والاسلام يجوز باعتبار ارادة الاسلام الظاهري وهو الانقياد البادئ المحسوس ، وكذا نفي الايمان عن الأعراب واثبات الاسلام لهم في قوله تعالى « قل (لم تؤمنوا) ولكن قولوا اسلمنا » بذلك الاطلاق والافتراق (نطق) فاندفع الاشكال الوارد في ذلك المجال ، ولكن الاسلام الظاهري في الاول قارن الاسلام والانقياد الباطني لوروده في المؤمنين ، وفي الثاني فارقه لان أولئك الأعراب لم يكونوا اذ ذاك مؤمنين ، ولكن اسلموا وانقادوا لكونهم مقهورين إزاء السيطرة والقوة النبوية .

(الجفنة الثانية)

في الجواب عما يقال انه ما دام الايمان والاسلام متحدين حكما ، فكيف يجوز بيانهما من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم بوجهين متغايرين ، فقال : (عما) وهو ظرف لغو متعلق بالكشف المفهوم من المقام ، وقوله (به)

متعلق بقوله الآتي ، بعد (الايمان والاسلام) ، وهو (تعلقا) والجار في قوله (من سؤله) اي السائل المستفاد من السؤال متعلق بقوله (يرام) والمعنى : ويقصد من سؤال السائل الكشف عما تعلق به الايمان والاسلام لا عنهما ، ومتعلق الايمان اساسا هو الأمور الستة ، ومتعلق الاسلام هو الأمور الخمسة • و (لأجل ذلك الجواب) من صاحب فصل الخطاب (قد بدا) اي ظهر (بدا) الجواب (الذي في ذا الحديث وردا) وافراد اسم الإشارة باعتبار الحديث المشهور في جواب حضرته الجليل لسيدنا جبريل ؛ حيث قال في جواب سؤاله عن الايمان : [الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره] ، وعن الاسلام : [الاسلام ان تشهد ان لا إله الا الله وان محمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا] هذا •

والحق ما افاده بعض المحققين من ان النبي صلى الله عليه وسلم كان عين المعارف ، والطبيب الحاذق العارف ، وابلغ البلغاء واعلمهم بمقامات الأداء ، فكان تارة يجيب عن السؤال عنهما بما مرّ ، وتارة يعكس كما في ما اخرجه الشيخان ايضاً انه ، عليه السلام ، قال لقوم وفدوا عليه : أتدرون ما الايمان بالله ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : [شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصيام رمضان ، وان تعطوا من المغنم الخمس] فاذا الجواب الشافي هنا هو ان الايمان والاسلام ، وان تغايرا مفهوما ، لكنهما متحدان تحققا وتعلقا ، فكل ما تعلق به الايمان تعلق به الاسلام ، وكل ما تعلق به الاسلام تعلق به الايمان ؛ فان التصديق كما يتعلق بالله وملائكته الى آخر ما ذكر يتعلق بمدلول الأعمال المذكورة ، والاسلام والانقياد كما يتعلق بتلك الأعمال يتعلق بالأمور الغيبية التي يجب

لاجل ذلك الجواب قد بدأ بهذا الذي في ذا الحديث و ردا

المشعة الثالثة - الجفنة الأولى منها

والفسر' للاحسان يشبه بأن' تعبد رب العالمين ذا المنن
كأنك الرائي له ، جل علا ، فتعتلي الى أعلى الملاء
إن لم يكن' ذا الفيض' اعتراكا فانه ، عز علا ، يراكا ،

الايمن بها ، لكن لما كان الاسلام بمعنى الانقياد ، والانقياد وان كان شاملا
للانقياد القلبي والظاهري لكن تحققه ازاء الاعمال الظاهرة اظهر ، فسره
عليه السلام في اكثر أحاديثه بما يتعلق بالاعمال ، والايمن لما كان بمعنى
التصديق ، وهو امر قلبي لا غير ، فسره بما يتعلق بالأمور الغيبية الخفية .
عنا الله تعالى بالطافه الخفية والجلية بمنه وكرمه .

المشعة الثالثة

(الجفنة الأولى منها) في تفسير الأحسان

قال : (والفسر للاحسان) اي تفسيره اخذاً من الحديث الشريف
المشهور (يشبه) ويناسب (بان تعبد رب العالمين ذا المن) والعطايا خاشعا
خاضعاً مراقباً في تجليات ذاته وكمال صفاته مستحضراً (كأنك الرائي له -
جل ، علا) بعين البصر ، فاذا كنت بهذه الحالة (فتعتلي) وترقى بروحك
اللطيف (الى على أعلى الملاء) اي الملاء الأعلى من المقرين ، و (ان لم يكن
ذا الفيض) اي حالة كونك كالرائي له تعالى (اعتراكا) اي عرض عليك
(ف) أن تكون بحيث تتيقن (انه عز) و (علا يراكا) فتقف على قدم الادب
وقوف عبد يراه سيده .

الجفنة الثانية

فهذه حقيقة الاحسان مبنى قواعده ذوي العرفان
من ذكروا وفكروا وعبروا عن ذي بامثال الحضور عبروا
لا سيما ساداتنا النقشبية الفرقة الفرشبة العرشية
كانت لهم بالصادقين رابطة وهفوة الهفافة فيها هابطة

(الجفنة الثانية) في بيان ارباب الاحسان

(فهذه) التي بناها هي (حقيقة الاحسان) وهي (مبنى) واساس
لـ (قواعد العرفان) بقوله : (من) اي هم الذين (ذكروا) الله تعالى
بالسنتهم وقلوبهم قياما وقيودا وعلى جنوبهم (وفكروا) في الآفاق والأنفس
وما فيها من بدائع صنعه وعجائب آلائه تعالى واستدلوا بها على عظمة ذاته
وكمال صفاته واستغرقوا فيها حتى (عبروا) بالأرواح عن عالم الأشباح الى
فالق الاصباح ، فحصلت لهم بممارسة هذه الأحوال ملكة شهود تجليات
الاله الفتح ، فلم يغفلوا عنه طرفة في الصباح أو الرواح ، والعلماء (عن ذي)
الحالة (بامثال) كلمة (الحضور) كالشهود والاستغراق والانس (عبروا)
في اصطلاحهم (لا سيما) من بين ذوي العرفان (ساداتنا النقشبية) المنتسبين
في الآداب وسلوك طريق الصواب الى قطب العارفين وقدوة الاولياء والصالحين
حضرة السيد محمد البخاري المعروف بـ « شاه نقشبند » (*) لتشيته بالقوة
القلبية القدسية تجليات روحانية حضر النبي المختار ، صلى الله عليه وسلم ،

(*) هو محمد بهاء الدين « شاه نقشبند » البخاري شيخ الطريقة النقشبية
ومؤسسها ، ولد سنة ٧١٧ الهجرية في قرية « قصر عارفان » على
فرسخ من بخاري ، وتوفي سنة ٧٩١ فيها .

في قلوب اتباعه المریدین الصادقین بالوجه الذی سنذكره ، ويتصل سنده في
 الآداب والاذکار بسیدنا ابي بکر الصديق ، رضي الله عنه ، فحضرة سيد
 الابرار صلى الله عليه وسلم (الفرقة الفرشية) اي المادية جسما وشبها
 (العرشية) معنى وروحا (كانت لهم بـ) الاولياء اي معهم (الصادقین) في
 العبودية النافعين لمن جاورهم بافاضة محبة الله ورسوله على قلوبهم المأمور
 بصحبته في قوله تعالى [وكونوا مع الصادقین] (رابطة) اي علاقة قلبية
 وارتباط روحي • وأشار بها الى بعض آدابهم المعمولة المسماة بالرابطة ،
 وهي استفاضة البركات والانوار من روحانية حضرة النبي الكريم بوسيلة
 مشائخهم ومرشديهم • واجمالها ان يتوضأ المرید ويصلي ركعتين فيجلس
 مستقبلا الى القبلة ويقرأ الفاتحة الشريفة ويهديها لحضرته ولسائر الانبياء
 والمرسلين وجميع المؤمنين والمؤمنات ، ثم يغمض عينيه ، ويتصور ان مرشده
 حاضر عنده ثابتا في صدره روح حضرة الرسول الاكرم صلى الله عليه
 وسلم ، ويستمر سيلان فيوضه الى قلب مرشده ومن قلبه الى قلب المرید ،
 ويديم هذا الوضع ويكرره حسب امكانه الى ان يتنور قلبه ويصفو من كدر
 العلاقات الفاسدة ، بل ويتثبت الانوار الفائضة الواصلة من حضرته اليه في
 قلبه بوسيلة المرشد المسمى في عرفهم بالرابطة لكونه رابطة بينه وبين حضرة
 الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم • وبدوام المرید واستقامته مع اتباع
 الكتاب والسنة السنية تغلب عليه او لا محبة مرشده ، ثم تنتقل حاله الى
 محبة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم بحيث يكاد ان يفنى فيها ، ثم تنتقل
 الى محبة الله العلي العظيم ويزوب فيها ويغلب عليه شهود تجليات الحق
 سبحانه ، ويسمّون هذه الحالة بحالة الفناء في الله ، وبعد مدة تتسع نفسه
 لقبول التجليات وتعود الى الصحو والاعتدال الطبيعي فيقدر على الانس

من بين أهل الشرع والطرائق طلعتُها تبدو بوجه رائق
إذ أصلحوا ذي المضغة التي بها يجدُ كَلَّ "فرجةً لطيبها

بالناس وافادتهم وارشادهم ، وهذه الحالة تسمى حالة البقاء بالله ، رزقنا الله من آثار الفيوضات الربانية حتى نفوز بسعادة لقاء وعطاياه السرمدية آمين .
ولما اعترض عليهم بعض بان هذا المنهج بدعة لا يجوز ارتكابها ، لا سيما في استحضار صورة الرابطة ، اجاب عنه بقوله : (وهفوة) اي زلة (الهفوة) جمع هاف (فيها) اي في الآداب المرضية أو استحضار صورة تلك الرابطة (هابطة) الى مهاوي الفساد ؛ فان تلك الرابطة الشريفة (من بين اهل الشرع والطرائق) وهم العلماء الأبرار والأولياء الكبار (طلعتها) أي وجهها وحقيقتها وحقيتها (تبدو) تظهر (بوجه) اي وضع (رائق) اي جميل ؛ فانه ثبت عند كبار الأئمة الملهمين ان ذلك الادب يورث كمال محبة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومحبة الكاملة مقتضية للجدّ في اتباع شريعته الشريفة المقتضية لرسوخ القدم في عبودية الله سبحانه وتعالى ومعرفته ، وهما الغايتان في خلق العالم العاقل .

ثم انه لو كان استحضار روحانية حضرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم مخالفا للآداب المرضية لما تقرر في الشرع ، ولما افترض في التشهد خطاب حضرته بجملة السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته في الليل والنهار مرات عديدة ، على انه بعد ان حثّ الله عباده على تزكية النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل فتجب علينا التزكية بأيّ طريق ميسور ، لم يكن منها عنه بنهي صريح من الكتاب والسنة وانّي ذلك ازاء هذا الأدب الدائر بين الأولياء الأكابر ؟ وكفى سندا لصحته ارتضاؤه من قبل

أكابر علماء السنة كالسيد المحقق السيد شريف علي الجرجاني ، ومولانا عبدالرحمن الجامي (*) ومجدد الألف الثاني حضرة الشيخ أحمد الفاروقي السرهندي المشهور بالامام الرباني (**) وحضرة صاحب العلم والعين مولانا الشيخ خالد الكردي المعروف بذي الجناحين (***) قدس الله اسرارهم ونفعنا ببركاتهم ، وهم من افاضل علماء السنة والجماعة . وأشار بقوله « طلعتها تبدو » الى ما اشتهر بين أولئك السادة من ان السالك بعد استغراقه في الرابطة وحصول الملكة الروحية له تظهر صورة الرابطة عنده ويراها بام عينه ، بل ويتشرف الطالب الصادق برؤية سيّد الخلائق اجمعين ، عليه وعلى آله وصحبه افضل الصلاة والسلام من رب العالمين .

ثم استدل على خصوصية السادة المذكورين بقوله (اذا صلحوا) بالطاعة الخالصة لوجه الله تعالى (ذي المضغة التي بـ) سبب اصلاحها) وتنويرها (يجد كل) مصلح (فرجة) وسعة له في العالم (لطيبها) اي بواسطة طيبها وصفائها بانوار الحق سبحانه ؛ فان الانسان المكدر القلب تضيق عليه الارض بما رحبت فيتزلزل بكل مصيبة اصابته ، وتبديل حاله بكل نائبة نابت . واما من اصلاح قلبه ونوره بتقواه وأماط عنه كدورة التعلق الفاسد بما سواه أطاعه في كل ما أمره ونهاه ، ويتكل على الله ولا يخاف الا من

(*) ولد في بلدة « جام » سنة ٨١٧ الهجرية ، وتوفي في « هراة » سنة ٨٩٨ الهجرية .

(**) توفي الامام الرباني أحمد السرهندي سنة ١٠٣٤ الهجرية في « سرهند » موضع من البلاد الهندية .

(***) ولد مولانا خالد في « قرداغ » من كردستان عراق سنة ١١٩٩ الهجرية ، وتوفي في الشام سنة ١٢٤٢ الهجرية .

تَحْلِيَّةٌ لِلْقَلْبِ بِالْفَضَائِلِ تَخْلِيَّةُ النَّفْسِ عَنِ الرَّذَائِلِ
مُثْمِرَةٌ الْفَنَاءِ وَالْبَقَاءِ مُنْتَجَةُ الرِّضَاءِ بِالْقَضَاءِ
فَمِنْ وَبَا هَوَا هَوَاىَ الْبَوَاطِينِ يَا حَبَّذَا هَوَاىَ ذِي الْمَوَاطِينِ
أَلَا تَرَى مَنَزِلَنَا وَالْحَالَا ؟ يَا سَائِقَ الْأَظْمَانِ إِرْتِحَالَا

الله ، فيجد نفسه في قضاء اوسع من هذا القضاء ، ويرجع على ما اختاره كل ما اختاره الله . وفي هذا اشارة الى الحديث الشريف [ألا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله ، واذا فسدت فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب] .

ثم شرح فوائد اصلاحه للقلب وتركيبه للنفس اللازمة بقوله :
(تحلية) وهي قوله الآتي « تخلية » مبتدءان (للقلب بالفضائل) اي بالأحوال والأخلاق الفاضلة والعقائد الصحيحة الجميلة و (تخلية للنفس) الامارة بالسوء (عن الرذائل) التي هي أجنحتها التي بها تطير في جو هواها الى ان تسقط وتقع في شبكة رداها . وقوله (ثمرة) خبر للمبتدئين ، اي كل تينك ثمرة لثمرة (الفناء) في الله (والبقاء) بالله كما مر ، فبحالة الفناء كانه يمحي من الوجود ثم يحيى بندى فيض القدس الباقي كحبة انبت سبع سنابل في كل سنبل مائة حبة ، فيصحو ويرجع الى البقاء وحال الاعتدال فيأنس بالعلم الانسي ويشغل بارشاد الطالبين للكمال ، وهذه في عرفهم ولادة ثانية من الكون ، واتصال بالعالم الانساني بعد الفراق والبولن ، والى هذا أشار من قال : « لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين » اي مرة من رحم الأم الرحيمة واخرى من تربية المرشد السليمة . وكذلك تلك التحلية والتخلية (منتجة الرضاء بالقضاء) فان المرء اذا حلّى قلبه

الجفنة الثالثة

مِمَّنْ بِهِ لِمَنْ عَلَيْهِ يَسْتَدِلُّ مِسَافَةٌ لَا تَسْتَظِلُّ لَا تَسْتَزِلُّ
عَلَيْكَ بِالْحَرَكَةِ السَّرِيعَةِ مِنْ ذِي لِذِي الْمُرْتَبَةِ التَّرْفِيعَةِ
وَاخْتَرُ مِنَ التَّصْفِينِ آيَّ صَفٍّ شِئْتَ فِيهِ فِكَّرَنْ أَوْ صَفٍّ
فَاحْفَظْ تَفَهُمٌ ، ثُمَّ انْظُرْ صَدَقِ عِلْمًا فَعَيْنًا ، ثُمَّ حَقًّا حَقِيقِ

بالفضائل وخلي نفسه عن الرذائل تفتحت غير بصيرته ويعرف مقام ربه ومولاه ، وينهى نفسه عما تهواه فيرضى بما قضاه لا بما اقتضت هواه ؛ فتكون الجنة هي مأواه في عقباه •

ثم لما ذكر حال العارفين وطيب مقامهم ورأى نفسه في مأوى عادي وموبوء بالوباء المادي استغاث من السائق للأرواح لنقلها من عالم الاشباح وقال : (فمن) اجل أدواء (ويا) مقصور « وباء » المرض المعروف (هوا) مقصور « هواء » ومضاف الى (هوى) بالقصر وهي مشتبهات النفس أو اشتهاؤها ، وقد اضيف الى (البواطن) جمع باطن اي الرذائل المستترة في القلب والنفس انادي سائقي مُحَبَّبًا مواطن العرفاء واقول : (يا) سائقي (حبذا هواء ذي المواطن) العالية التي حلوا بها ، وأود لو وصلتها (الا ترى منزلنا) المنزل (والحالا) المتسفلة التي اختلت صحتنا بها ؛ فارجو وادعو (يا سائق الاطعان) من مخوف الجفا الى مصيف الصفا ارتحل بنا (ارتحالا) يدفع عنا المرض والملا لا ؛ فالروح ليس يستحب نفسها * والنفس ليس تستطيب انسا * الا بسكنى بالعلا تباهى * وهي الى ربك منتهاها *

(الجفنة الثالثة)

في بيان الفرق بين مقامي اهل الكشف والاستدلال بان الأول يستدل

استدلالاتاً لمياً بالعلة على المعلول ، ويجعل خالق الكون دليلاً على الكون ،
والثاني يستدل استدلالاً آتياً بالمعلول على العلة ، ويجعل العالم دليلاً على
الخالق ، وبينهما بون ؟ فان تسمع نصحي فلا تقف في مقام اهل الاستدلال
والبيان وقف مقام اهل الكشف والعيان ، وان تقتنع بما تراه فاختر من
الصفين ما تهواه ؟ فقال : (ممن به) يستدل (لمن عليه يستدل مسافة) اي
من القوم الذين يكشفون وجوده تعالى عياناً ولا يحتاجون الى الاستدلال
عليه بل يستدلون على العالم استدلالاً لمياً بالعلة على المعلول ، الى القوم
الذين يرون المحسوسات فيستدلون استدلالاً آتياً بالمعلول على العلة
فيستدلون بالعالم عليه تعالى مسافة شاسعة وبون واسع ، فان تنصح بنصحي
فـ(تستظل) بظلال مقام اهل الاستدلال ، و(لاتستزل) عن طريق اهل
الكشف والكمال و (عليك بالحركة السريعة) على طريقهم الواسع وسافر
(من ذوي) المرتبة الوضيعة وهي مرتبة الاستدلال (لذي) اي الى تلك
(المرتبة الرفيعة) اي مرتبة اهل الكشف والحال • ويجوز ان يراد بذوي
المرتبة الرفيعة ذات الحق سبحانه وتعالى ويكون المعنى : وعليك بالانتقال
من الاستدلال على طريق المستدلين بالعالم على الله الى الاستدلال بصاحب
المرتبة الرفيعة ، وهو الله تعالى ، على العالم وهذا وصف ينبغي لشأن اهل
الكشف بان معرفتهم وايمانهم بالحق سبحانه بحيث هو اجلى عندهم من
الأعيان المحسوسة فيستدلون به عليها ولا حاجة بهم الى الاستدلال عليه •
وان تتبع رأيك (فاختر من الصفين) اي الصفين اهل الكشف واهل
الاستدلال (اي صف شئت) منهما (فيه) اي في الصف المختار
(فكترن) اي استعمل الفكر والمقال ان كان صف اهل الاستدلال ،
(اوصف) نفسك مما سوى ذي الجلال ان اخترت صف اهل الكشف
والحال • وعلى كل (فاحفظ) مواد ادلتهم و (تفهم) وجوه دلالتها

مصغبي اهل الحق والترقي ليم؟ هم النجاة بين الفرق

(ثم انظر) واستدل بها ، و (صدق) ما يؤدي اليه استدلالك .

وقوله (علما فعينا ثم حقا) مفاعيل لقوله (حقق) وبيان لمراتب التصديق الحاصل لاهل الاستدلال والكشف ، لكن الماناسب (*) لحال الأول الأول ، وللثاني الاخيران ؛ فان علم اليقين يقين حاصل بالبرهان المستدل ، وأما عين اليقين وهو اليقين الحاصل بالمشاهدة ، وحق اليقين وهو اليقين الدائم الثابت (*) الذي لا ينفك عن صاحبه ولا يحتاج الى استعمال دليل ولا اعمال حس كعلم النفس بنفسها فلا يناسب ، من حيث تعلقها بالذات الربانية

(*) فان قلت عين اليقين هو المشاهدة والاحساس ، وعلم اليقين هو العلم الحاصل بالبرهان ، وحق اليقين هو العلم الضروري اللازم للانسان بحيث لا ينفك عنه ولا اختيار له فيه ، والكل مشترك بين جميع افراد الانسان العقلاء ؛ فان لهم مشاهدة وعلم استدلاليا وعلما بديهيا اضطراريا ، فما وجه هذا التخصيص والتنسيب ؟ قلت : ليس المراد بها ما هو الحاصل لكل احد من كل باب ، وانما المراد العلم الحاصل باسرار الذات والصفات الالهية ، ولا شك ان مبلغ ما يصل اليه الناس هناك هو العلم الاستدلالي للعلماء الاختيار وهو علم اليقين ، واما عين اليقين وحق اليقين المتحققين هناك بمعنى مشاهدة تجليات الحق مشاهدة رأي العين ، أو لزومها وحضورها بحيث لا ينفك الشخص عنها كما لا ينفك عن العلوم الضرورية الاضطرارية فلا تناسب اهل الاستدلال ، بل تناسب اهل الكمال من الانبياء والمرسلين والاصفياء من عباد الله المتقين . [الشارح]

(*) وهو المراد بقول من قال : هو مشاهدة الغيب مشاهدة العيان . ودعوى اختصاص حق اليقين بحضرة خاتم الرسالة انما هو باعتبار اختصاص الدرجة العليا ؛ فان حق اليقين له درجات أعلاها لأعلى الرسل ، والبواقي مشتركة بين سائر الانبياء والرسل والاصفياء من الامم بحسب علو الرتب والهمم [الشارح]

الجفنة الرابعة

عَضَّ عَلَى الْإِيْمَانِ بِالْأَسْنَانِ الْكَفَرُ كَانَ عَدَمَ الْإِيْمَانِ
وَكَاْفِرٌ إِنْ أَظْهَرَ الْإِيْمَانَا فَبِالْمُنْسَافِقِ التَّمْيِيزَ بَانَا
وَسَابِقُ الْإِسْلَامِ ذُو ارْتِدَادٍ وَمُشْرِكٌ آيِلُ الْاِعْتِقَادِ
إِلَى تَعَدُّدِ الْإِلَهِ ، وَاسْمُ مَنْ قَدْ أُسْنَدَ الْحَوَادِثُ لِلزَّمَنِ
دَهْرِيٍّ • وَمَنْ لَهُ بَعْضُ الْكُتُبِ تَدَيُّنٌ فَلِلْكِتَابِ إِنْسِيْبِ
وَمَنْ بِنَفْيِ صَانِعِ الْأَشْيَاءِ وَصَفَ فَكَانَ بِالْمُعْطَلِ اسْمُهُ عُرِفَ
مَنْ أَبْطَنُوا عَقَائِدَ الْكَفَرِ بِهِمْ لَوْ سَمِيهِمْ بِوَسْمَةِ الزِّنْدِيقِ هُمْ

والصفات القدسية ، الا حال الكاشفين الواصلين الى تجليات الذات وحضيرة قدسها • ثم أتى بحال عن فاعل الافعال الاربعة وقال : (مصغي اهل الحق والترقي) اي حال كونك في جميع مقاماتك مصغيا وتابعا لأهل الحق والترقي المهتدين يهدي الكتاب والسنة ، اي انك ولو ادعيت مقام الكشف فلا عبرة بحالك ومقالك ما لم تكن على دأب اهل الحق • فان قلت (لم) وجب عليّ اتباعهم والاصغاء لهم قلت لانهم (هم) القوم والفرقة (النجاة) بضم النون جمع ناج (بين الفرق المتشعبة من الامة المحمدية) •

(الجفنة الرابعة) في اقسام الكفار

(عَضَّ عَلَى الْإِيْمَانِ بِالْأَسْنَانِ) يعني ان الايمان وجودي ولانه قوت الروح ووسيلة راحته في الدارين ، فمن حق الانسان ان يعضّ عليه بأسنان الجنان و (الكفر كان عدم الايمان) عمن يستعد له فهو عدمي والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ؛ فلا يقال لغير المستعد له الكافر ، كما لا يقال له المؤمن • ثم شرع في اقسام الكفار وقال : (وكافر) في الواقع

الى متى الحيرة في صفاد عندي ، ولا ادري ، عنا عناد ؟
ساقى ! فذلك ضيقتي وحيرتي فمن يقول غيره : تـ غيرتي ؟
فآتـ مرآة من الصهباء فيها أرى حقائق الاشياء

(ان اظهر الايمان فبـ) اسم (المنافق التميز) له عن غيره (بان) اي ظهر •
والمنافق مأخوذ من نافق اليربوع اذا خرج أو دخل من نافقائه وهي احدى
حجره يكتمها ويظهر غيرها (و) كافر حالاً وهو (سابق الاسلام ذو
ارتداد) ويسمى بالمرتد (ومشرك) كل كافر (آيل الاعتقاد الى تعدد الآله)
كالمجوس القائلين بالآهي الخير والشر (واسم من قد اسند الحوادث
للزمن) بدعوى تأثيره فيها وايجاده لها (دهري) لما ذكر (ومن له ببعض
الكتب) المهودة النازلة قبل القرآن (تدين) واعتقاد (فلكتاب انسب)
وقل له : الكتابي وهم اليهود والنصارى • (وممن بنفي صانع الاشياء
وصف سكان بالمعطل اسمه عرف) في العرف لتعطيله العالم عن الصانع
و (من ابطنوا عقائد الكفر بهم) ولم يظهروا الايمان ولم ينتحلوا مذهباً
خاصاً ف (لوسمهم) اي اعلامهم (بوسمة) اسم (الزنديق هم) من هام
يهيم يهيم اذا أحب ، او من هم يهم اذا قصد • هذا •

ولما كان العلماء يبحثون في أوائل تأليفهم الكلامية عن اللا أدري ،
والعندية ، والعنادية ، وكان البحث عن الأولين تافها جداً ، تركهما وتعرض
لرد العنادية فيما بعد وقال : (الى متى الحيرة في صفاد) اي قيد السوفسطائية
المشتهرين بالعندية ، وهم القائلون بان الحقائق تابعة لاعتقاد الشخص
(ولا ادري) اي فرقة اللا أدري ، وهم الذين يدعون عدم معرفة شئ
من الاشياء • وقوله (عنا) بحذف العاطف ، معطوف على « صفاد » اي وفي

المشعة الرابعة • الجفنة الأولى منها :

حقائق الاشياء ، كالعلم بها ، ثابتة ؛ مَنْ عاندوا فنبها
وَرُدَّ هُمْ دفعا باي صورة بنظر يمكن ، أو ضرورة
قل : نفيا ، ان لم يكن محققا ، فثبت ؛ فزعمهم تزلقا
وان تحقق فذا يصح : يا قوم ! هل اطلاقكم صحيح ؟
ان انتهوا فذا ؛ فلا تمار وان آبوا فخلتهم في النار •

عناء وتع (عناد) السوفسطائية المشهورين بالعنادية الذين يعاندون
الضروريات فضلا عن النظريات ، وينكرون وجود اي حقيقة من الحقائق
جوهرها وعرضا يا (ساقى) راح الراحة واقداح الاستراحة (فذيك)
الحالة التي تدركها مني حالة (ضيقتي وحيرتي) من هذه الأوهام الفاسدة ،
وأنا في حاجة الى صهباء تجعل العناء هباء (فمن) الذي يقدر ان (يقول
غيره) ومعارضة : (ت) اي ايت (غيرتي) اي غير تلك الصهباء التي اريدها ،
وما دام لا معارض هنا • (فأت) ني (مرآة من الصهباء) اي الجام المملوء
براح يريحني من كل جفاء و (فيها) اي وقت شرب ما فيها ، أو بواسطة
الصفاء التي فيها (أرى حقائق الأشياء) على ما هي عليه دون شبهة وخفاء •

(المشعة الرابعة - الجفنة الأولى منها)

في بيان ثبوت حقائق الاشياء والعلم بها

(حقائق) جمع حقيقة وهي ما به الشيء هو هو (الأشياء) جمع شيء
بمعنى الوجود (كالعلم بها) تصورا بالكنه أو بالوجه والتصديق بوجودها
وبأحوالها بقدر الطاقة البشرية (ثابتة) لكن معرفة كنهها والتمييز بين ذاتها
وعرضها عسير جدا و (من عاندوا فيها فنبها) اي فنبههم اولاً بالوعظ

الجفنة الثانية

بِسْمِكَ رَبِّيْ نَبْدَأُ الْكَلَامَا أَهْلُ الْكَلَامِ عَرَفُوا الْكَلَامَا

والارشاد (وردتهم) ان لم يقتنعوا وجادلوا مصرين على عنادهم (دفعا)
لنشر فسادهم (باي صورة) سواء كان الدفع (بنظر يمكن أو بضرورة)
وفي الدفع بالنظر (قل نفيا) اي نفي الحقائق (ان لم يكن محققا ف)
حينئذ (ثبت) الحقائق لان النفي والاثبات نقيضان لا يرتفعان (فزعمهم)
بنفيها (تزلقا) وسقط • (وان تحقق) النفي الذي يدعونه (فذا) لك التحقق
(يصح) ملا فيه (يا قوم) المعاندين (هل اطلاقكم) بنفي الاشياء (صحيح)
وامامكم النفي محقق ، وهو حقيقة من الحقائق لانه اذعان سلبي وهو
كيف نفساني وعلم فـ (ان انتهوا) بذلك عن المعاندة (فذا) لك المطلوب
(ف) اسكت (ولا تمار) معهم لعلهم يخمدون ؛ فان الممارسة لا سيما مع
الجهال يزيد في التهاب نار العناد والضلال ويبعد الخصم عن الحق وكسب
الكمال (وان ابوا) عن قبول ذلك الدليل الجلي (ف) دافعهم بطريق
الضرورة و (خلهم في النار) لعلهم بضرورة احساسهم بالعذاب يرجعون
الى الحق والاستبصار ، او يتحرقون ويتخلص الناس من افسادهم وتكدير
الافكار بذلك الغبار •

(الجفنة الثانية)

في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته

قال متبركا : (بسمك ربي نبدأ الكلام) اي التكلم أو مقدمات علم

الكلام •

واول من تكلم فيه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء • وأصل نشأتهم

ان رجلا دخل على الحسن البصري رضي الله عنه فقال يا امام الدين ظهر

في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، يريد بهم الوعيدية من الخوارج ،
 وجماعة آخرون يرجئون الكبائر ويقولون : لا تضر مع الايمان معصية
 كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وكان وصل بن عطاء ، وهو من أصحاب الرأي
 الاول حاضراً هناك ، وقبل ان يجيبه الحسن قام واصل وقال : انا لا اقول
 ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً ، ثم اخذ في تقرير مذهبه
 على جمع من اصحاب الحسن ، فقال الحسن رضي الله عنه : قد اعتزل عنا
 فسمي هو واتباعه معتزلة ، وهم احدى الفرق الكبار الثمانية التي تشعبت
 منهم الثلاثة والسبعون فرقة التي اشرنا اليها ، وهم الخوارج ، والشيعة ،
 والمعتزلة ، والمرجئة ، والنجارية ، والجبرية ، والمشبهة ، والناجية التي هي
 السواد الاعظم والجمهور الاسلامي الذي عليهم المعول وفيهم العمدة
 والأكابر من علماء الاسلام المجتهدين ، والأولياء والصالحين ، وعلى ايديهم
 انتشرت الديانة الاسلامية ، وبفيض انفسهم عم اشراق نور الايمان صفحات
 الآفاق ، وهم الذين لا يبالون بزينة الدنيا الدنية ومطامعها السفلية ، ولم يخافوا
 في الله لومة لائم فأمرؤا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحافظوا على ظواهر
 الكتاب والسنة الا لدليل معتبر ، وعملوا بها على ضوء معاملة النبي الكريم
 صلى الله عليه وسلم واصحابه الكرام رضوان الله عليهم ، وحفظوا قواعد
 الاسلام عن الشبه والأوهام . ثم لما انتشرت البدع والأهواء من المعتزلة
 وسائر المبتدعة لا سيما أوائل القرن الثاني الهجري ، وايتدوا افكارهم
 الفاسدة بالاستناد على اصول الفلسفة اليونانية التي ترجمت الى اللغة العربية
 في عهد الخليفة العباسي مأمون ، اضطر العلماء الكبار الى الرد عليهم
 وتدوين مسائل اصول الدين واثباتها بالادلة القاطعة العقلية وادراج بعض
 قواعد الفلسفة في ذلك العلم للرد عليها ، حتى يكون الناظر فيها على بصيرة
 ويقتدر على ردها في كل خطيرة ، واشتهرت تلك المسائل المدونة بعلم

الكلام ؟ اما لان البحث عن صفة الكلام كان اشهر مباحثها ، او لأن معرفته تقوي النطق والكلام في الاستناد على قواعد الاسلام ، او لغير ذلك • وكان ندوينها آنذاك فرضاً على العلماء المقتدرين بحجة وجوب تغيير المنكر الظاهر بين المسلمين •

وامّا ما اشتهر من منع السلف وتحذيرهم الناس عن الاشتغال به فمحمول من لم يتأهل للنظر والاستدلال ودفع الشبه الواردة من اهل الضلال ، والا فقد كثرت التصانيف القيمة فيه من اكابر علماء السلف ، وناهيك بكتاب « الفقه الاكبر » الذي صنّفه الامام الاعظم ابو حنيفة رضي الله عنه في علم الكلام • نعم لولا حدوث البدع والاهواء لكان المسلمون في غنى عن تدوينه على ذلك الطراز ، وكان الأولى ارشاد الأنام الى عقائد الاسلام على ضوء ما يدعو اليه الكتاب والسنة من الاستدلال بالأنفس والآفاق والأمور المحسوسة للناس بالاتفاق ، من غير التورط في دقائق غامضة يعجز عن كشفها وفهمها الا قليل من العلماء المحققين • وبعد أن انتشرت تلك الأهواء في العالم وتأثرت بها الطبائع ، وتوارثت جيلا بعد جيل لم يبق لنا بدء من تعلم ردودها وتعليمها الطالبين ، وان لم يبق اصحابها وقادتها على الاساليب الماضية في الازمنة الخالية ، دفعا للمعاندين وتنويرا للمسترشدين •

ثم انه تقرر الاصطلاح على تسمية العلماء الباحثين عن الالهيّات على أصول الفلاسفة بالحكماء ، وعنها على اصول الاسلام بالمتكلمين ، وتسمية اهل السنة منهم - وهم الأشاعرة في الديار المصرية وما والاها من المغرب وفي جزيرة العرب وما والاها من بلاد الشرق الى تخوم خراسان ، والماتريديّة في ديار ما وراء النهر وبعض بلاد أخرى بأهل الحق • وغيرهم من اصحاب المذاهب المخالفة لاهل الحق بالعنوان المختص بهم كالمعتزلة

بالعلم عن أدلة اليقين بما غدا مُعْتَقَدًا في الدين

والمرجئة والخوارج وغيرهم ؟ تميزا لأصحاب المذاهب والأفكار •

ولما كان الشروع في أي علم موقوفًا على تصوره والتصديق بموضوعه وغايته ، على اختلاف جهة التوقف ، وفي علم الكلام خاصة موقوفًا على بحث العلم والنظر والدليل ، جرت العادة بتقديمها على المقاصد ؟ فقال :

(اهل الكلام) أي اهل العلم المسمى بعلم الكلام لما مرّ (عرفوا الكلام بالعلم) أي التصديق الجازم الثابت المطابق للواقع المعبر عنه باليقين الناشئ (عن أدلة) عقلية قطعية توجب (اليقين بما) أي بمجموع مسائل (غدا)

أي صار (معتقدا) بالذات أولا • وهذا الذي ذكره الناظم هو أحد معاني أسماء العلوم • وهناك أقوال أخرى فيها ، منها : أنه مجموع المسائل المدونة المتحدة في جهة وحدة ذاتية هي موضوعها وعرضية هي غايتها ، ومبادئها التصورية وهي تعريفات موضوعات المسائل ومحمولاتها وأقسامها وأجزائها والمسائل • ومنها أنه نفس المسائل فقط • ومنها أنه الملكة الحاصلة من ممارسة التصديقات بها •

ثم إن أسماء العلوم ، كأسماء الكتب ، من أعلام الأجناس كما حققه الكليني (*) رحمه الله تعالى ، مستدلا باتفاق الحكماء والمتكلمين على أن لمحالّ الأعراض دخلا في تشخيصها ؟ فكيف يكون الصوت القائم بهذا الهواء واللون القائم بهذه الورقة والمعلوم القائم بهذا الذهن عين القائم بالآخر بالشخص (في الدين) هو والملة والشريعة متحدة ذاتا ، لأنها ما جاء به النبي الكريم من الله تعالى ، ومتغايرة اعتبارا ؟ فمن حيث أنه يطاع دين ،

(*) المراد الشيخ اسماعيل الكليني في تعليقاته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية •

موضوعه المعلوم حيث علقنا بذلك في هذا المقام حَقِّقْ

ومن حيث انه يكتب ويملى ملة ، ومن حيث انه يجتمع حوله المكلفون
شريعة • واللام في « الدين » للعهد : اي دين نبينا خاتم الانبياء سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم • فان كان المراد بالكلام كلام أهل الحق فالمراد بالعلم
واليقين والدين ما هو بحسب الواقع ، وان كان اعم منه ومن كلام سائر
الفرق فالمراد بها ما هو اعم من الواقعي والادعائي ؛ فخرج عن التسمية
بالكلام علم الله تعالى ، وعلم الرسل ؛ لعدم كونهما بالكسب بل الاول ذاتي
والثاني وهبي ، وعلم المقلد لعدم كونه علما بالمعنى المار • ولو فرضنا ان
العلم اعم من اليقين فخروجه لعدم اكتسابه من الدليل • ودخل فيه علم
الصحابة والتابعين ، وان لم يسم بذلك الاسم في زمانهم • وانما اعتبر العلم
بمعنى اليقين بما اعتقد في الدين لانه أصول يتعلق الغرض بمجرد اعتقادها ،
وفروع يتعلق الغرض بالعمل بها • ولما كانت الأصول اساسا يبتنى عليها
الاعمال والمساعي الدينية وجب كونها معلومة يقينا حتى يكون الشخص في
اساس دينه على بصيرة ، وعليه الأمر في قوله تعالى [قل هذه سبيلي أدعو الى
الله على بصيرة انا ومن اتبعني] والنهي في قوله تعالى [ولا تقف ما ليس لك
به علم] • ولما كانت الفروع أعمالا مبتنية عليها وكثيرة جدا ، بحيث يتعذر
تحصيل اليقين في جميعها اكتفي فيها بالعلم يقينا أو تقليدا أو ظنا حفظا للنظام
وتسهيلا على الأنام •

و (موضوعه) وهو مطلقا ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية بان
يجعل نفسه أو ما يؤول اليه موضوعا في المسائل ويحمل عليه عوارضه
لذاتية كذلك • والعرض الذاتي ما يلحق الشيء أو لا وبالذات ويسمى
لعرض الذاتي الأولي كالمتعجب اللاحق للانسان بواسطة انه انسان ، أو

بواسطة امر مساوٍ له بحسب الحمل كالتكلم اللاحق له بواسطة انه ناطق ،
أو بحسب الوجود كالأبيض المحمول على الجسم بواسطة حمله على السطح
المساوي له في الوجود • وهو هنا (المعلوم) التصوري لكن لا مطلقا بل من
(حيث علق بذاك) اي بما صار معتقدا في الدين • وانما جعل موضوعه
المعلوم لما (في هذا المقام حقا) من انه يبحث فيه عن أحوال الصانع وصفاته
وأفعاله ، وعن الرسل وما أخبروا به كالبعث والحساب وحالاته ، وعن أحوال
الاجسام والأعراض والحال والمعدوم وغير ذلك مما هو طرف اعتقاد ديني
أو من مقدماته • والشامل لها هو المعلوم واعتبرت الحثية لان تمايز العلوم
بتمايز الموضوعات وتمايزها بتمايز الجهات والحثيات غالبا ؛ فان المعلوم مثلا
له جهات شتى يصلح بها ان يكون موضوعا لعلوم مختلفة كالمنطق والحكمة
واصول الدين ، فلو لم تعتبر الحثية لما تميزت جهة البحث فلم يتميز الموضوع
ولا العلم • وقد يقال : المعلوم المذكور يشمل محمولات المسائل فلا يكون
التعريف مانعا • ويجاب اوّلا بأن المراد به معلوم يكون هو الركن الاعظم
في المسائل بقرينة ان البحث عن الموضوع • وثانيا بان المراد بـ « ما غدا
معتقدا » المحمولات المنتسبة ، ولا شك ان المعلوم المتعلق بها هو الموضوع •
وثالثا بان المقصود من هذا التعريف العدول مما جعله اهل الكلام موضوعا من
الذات والصفات لا غير ؛ فلا بأس في كونه أعم •

و (غايته) التي من أجلها تدوينها وتعليمها وتعلمها (الفوز بالسعادة)
في الدارين وهي (من الأمور الخمس) الآتي ذكرها (مستفادة • اوّلها
تخلص الجنان) بفتح الجيم : القلب (من ربة التقليد) للغير ، وهي ما يجعل
في رقاب انعام الهدي ، وذلك (لـ) حصول (الايقان) بالمعتقدات لصاحب
هذا العلم • (و) الامر (الثاني ان يبدي) ويظهر (جناب) الاستاذ العالم به
(المرشد) الكامل (ارشاده) وايضاحه للحق على ضوء ما اعتقده بالأدلة

غايته الفوز بالسعادة	من الأمور الخمس مستفادة
أولها : تخلص الجنان	من ربة التقليد للأيقان
والثاني : أن يبدي جناب المرشد	ارشاده إغانة المسترشد
بسبب الايضاح للمحنة	الزامه معاندا بالحجة
ثالثها : حفظ اصول الدين	أن زلزلت من مبطل لعين
رابعها : كما هو المفهوم	بعد ، عليه يبنى علوم
شرعية ؛ فانه أساسها	اليه قد يؤول اقتباسها
خامسها : صحة الاعتقاد	وصحة النية كل باد

القاطعة (اعانة) وتويرا للطالب (المرشد) بسبب الايضاح للمحنة ،
اي الحجة القطعية و (الزامه) من كان (معاندا) ومعارضاً (بالحجة)
القاطعة لدابر العناد لعله يعود الى طريق الرشاد • (ثالثها حفظ اصول
الدين) عن (ان زلزلت من مبطل لعين) فانه ، ولو طغت طبيعته واشتدت
شكيمته ، لما استمع البراهين القاطعة والصواعق القارعة لانت عريكته وهانت
عزيمته على اساس سنة الله في الكون من خمود العدو العادي بشوكة الخصم
البادي • (رابعها ، كما هو المفهوم مما سيأتي) بعد (انه) عليه يبنى علوم
شرعية (تفسيراً وحديثاً وفقهاً وغيرها) فانه (اي علم الكلام اساسها و) (اليه)
اي الى علم الكلام (قد) للتحقيق كما في قوله تعالى [قد يعلم الله المعوقين]
وامثاله (يؤول) اي يرجع (اقتباسها) اي تناول قبس منها ، والقبس شعلة
النار تؤخذ من معظمها ؛ فان الانسان ما لم يثبت عنده وجود الباري بصفاته
وافعاله لم يثبت الوحي والرسالة ، ومتى لم يثبتا لم تثبت الاحكام واطاعة الانام
للملك العلام وتبقى البشرية في فوضى حائرة •

(خامسها : صحة الاعتقاد ، وصحة النية) واخلاص الطوية اذ (كل)

منه • وإذ قد خلتا عن خلل فبهما يُرجى قبولُ العمل
سم كلَّ حكمٍ نظريّ آيل الى اعتقاد الدين بالمسائل
مبني أساس شرعنا المعلوم من كل وجهٍ أشرف العلوم
رئيسها ، مخدومها ، ذو الحرمة فجعلت مجموعها للخدمة

منها (باد) اي ظاهر (منه) اي من علم الكلام (واذا قد خلتا) اي الاعتقاد
والنية (عن خلل) بفيض هذا العلم الافضل (فبهما) اي بالاعتقاد والنية
السليمتين (يرجى قبول العمل) من الله تعالى ، فهذه هي الغايات الجليلة التي
تحصل من علم الكلام على العادة ، وتستحصل منها صفوة هي الفوز
بالسعادة • هذا • ومن رأي ان الكلام من العلوم التي غايتها نفسها فتلك
الامور غايات الغاية ، والفوز بالسعادة نقطة النهاية •

وان ترد تعريف مسائل الكلام فـ(سم كل حكم نظري) مثبت بالدليل
القاطع و(آيل) اي راجع (الى اعتقاد الدين) بان يكون مما يتعلق به الاعتقاد
اولا وبالذات نحو الله واحد ، وصفاته قديمة ، أو ثانيا وبالتبع نحو كل
جسم قابل للفناء (بالمسائل) متعلق بقوله « سم » • وتلك المسائل المعتمدة
المثبتة بالأدلة القاطعة (مبني) للاعتقاد بالكتاب والسنة الذين هما (اساس
شرعنا المعلوم) وبما ان موضوعه شامل للذات والصفات ، وغايته من اشرف
الغايات ، ومسائله ، لكونها مثبتة بإدلة العقلية القطعية ، أو ثبوت المسائل ،
وهي اساس الشريعة الحائزة للفضائل فهو (من كل وجه اشرف العلوم)
لان شرفها بحسب شرف موضوعها وغايتها ومعلومها وهو (رئيسها)
و (مخدومها) و (ذو الحرمة) والعظمة (من بينها فجعلت مجموعها) اي
مجموع العلوم مدونة (للخدمة) اي خدمة هذا العلم الشريف • نفعا الله
تعالى به في أداء حق التكليف •

الجفنة الثالثة

والعلم لا يُحدُّ للجلاء وقيل لا يُحدُّ للخفاء

(الجفنة الثالثة) في بحث العلم وانه يحدُّ أولا

(والعلم) مطلقا ، تصورا او تصديقا يقينا او لا ، في تحديده ثلاثة مذاهب • الاول : انه (لا يحدُّ) اي لا يعرف بتعريف جامع للجنس والفصل الذاتيين (للجلاء) والوضوح واختاره الامام الرازي لوجهين : الوجه الاول ان علم كل احد بانه موجود ضروري ، وهذا علم خاص والمطلق جزء منه والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على الضروري أولى بان يكون ضروريا ؛ فالعلم المطلق ضروري • والجواب ان الضروري هناك حصول علم جزئي متعلق بوجوده لا تصوره والكلام في تصور العلم لا في وجوده • الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا فاما ان يعلم بنفسه وهو باطل للدور ، أو بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور • وهذا الوجه على تقدير صحته انما يرد به على من يقول انه معلوم بالاكتساب لا على من يدعي انه لا يعلم قطعا ؛ اذ لا يلزم من عدم كونه مكتسبا ان يكون معلوما بالضرورة لجواز ان لا يعلم اصلا فلا يرد به عليه والجواب عنه ان غير العلم انما يعلم بحصول العلم ووجوده ، والعلم على تقدير كونه مكتسبا انما يتوقف تصور حقيقته على غيره ولا يتوقف وجوده عليه فلا دور ؛ فالوجهان مبنيان على عدم الفرق بين حصول الشيء وتصوره والحل بالفرق بينهما • والمذهب الثاني ما افاده بقوله (وقيل لا يحدُّ للخفاء) وبه قال امام الحرمين وتلميذه الامام حجة الاسلام الغزالي رحمهما الله ، قالا : وطريق معرفته القسمة والمثال ، اما القسمة فبان يقال : العلم اما اعتقاد او غيره ، والاعتقاد اما جازم او غيره ، والجازم اما مطابق أو

نَبِّهْ بتفسيراته وأَوْمِ الى اختلاف اصطلاح القوم

غيره ، والمطابق اما ثابت او غير ثابت ، ومآله أن العلم امر منقسم الى هذه الاقسام • واما المثال فان كان بالمشابه فكأن يقال : العلم ادراك شبيه بادراك الباصرة ، وان كان بالجزئي فكان يقال : العلم كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين • وقد قال المحققون ان من قيل الرسم الناقص التوضيح بالمثال والتقسيم • وهذا المذهب انما ينكر التحديد بجنس وفصل ذاتين لا رسمه ؛ فلا يرد انهما ان افادا تمييزا صلحا معرفا ، والا لم يصلحا للتعريف • هذا • وعلى عدم تحديده المتفق عليه المذهبان سواء كان لوضوحه او خفائه (نبّه بتفسيراته) المتداولة من نحو قولهم : العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، أو صورة حاصلة من الشيء عند العقل (وأوم) اي اشربها (الى اختلاف اصطلاح القوم) الاضافة الأولى من اضافة الصفة الى الموصوف اي الاصطلاحات المختلفة للقوم في التعاريف اللفظية ، وليس شيء منها حذاً بالجنس والفصل القرينين •

والمذهب الثالث انه نظري ولا يعسر تحديده بل يحدّ كسائر الاعراض ، وهذا هو المذهب الحق عند بعض ؛ فانه أمر موجود يجد الانسان من نفسه عروضه بعد ان التفت الى شيء غفل عنه سابقا ، وليس جوهر ا لقيامه بالغير ، ولا عرضاً من مقولة الكم والايين والتمتّى والوضع والجدّة فهو دائر بين الكيف والاضافة والفعل والانفعال ؛ لان في العلم بشيء ترتبط النفس به وتكشفه وتقبل صورته • وبما أن العلم يبقى للانسان بالشخص او المثل دون تلك المقولات الفعلية والانفعالية والاضافية ، لانها أمور آنية ، يتبين انه كيف وصورة سواء كانت مطابقة لذي الصورة على القول بالوجود الذهني أو شجبا له كما سيأتي ؛ فهو كيف ومن الكيفيات

الجفنة الرابعة

قَسَمَهُ 'بعض' بهذي القسمة إن كان ذا اذعاننا بالنسبة
فذا بتصديق يكون يُذكر' إن لم يكن كذا فذا تصوّر'
هما ، كما قد حققوا ، نوعان بالذات واللازم ممتازان

النفسانية • وتستنتج من ذلك انه كيف نفساني وصورة حاصلة من الشيء
عند النفس ، وينقسم الى التصور والتصديق باقسامها ويعترف كل بعبارة
جامعة للجنس والفصل الذاتيين حسب ما يصل اليه الفكر • واما القول بان
تلك التعاريف ليست حدودا ، بخلاف تعاريف نحو الانسان والحيوان
فتحكم ؟ لان التمييز بين الذاتي والعرضي للشيء ، وان كان متعسرا جدا ،
لكن المدار على ما يصل اليه الفكر بقدر الطاقة فلا فرق حيثئذ بين العلم
وسائر الاعراض والجواهر في ذلك ، فاحفظه لديك والله حفيظ عليك •

(الجفنة الرابعة) في تقسيم العلم الى التصور والتصديق

(قسمه بعض بهذي القسمة) وهي انه (ان كان ذا) العلم (اذعاننا
بالنسبة) التامة الخبرية وقوعا أو لا وقوعا (فذا) لك العلم (بتصديق
يكون يذكر) فان كان اذعاننا غير جازم فظن ، أو جازما غير ثابت بان يزول
بتشكيك المشكك فتقليد ، أو جازما ثابتا غير مطابق فجهل مركب ، أو جازما
ثابتا مطابقا فيقين ؟ فاقواها اليقين فالجهل المركب فالتقليد ، واضعفا الظن •
وافاد قوله « فذا بتصديق النخ » انه بسيط وعلم فيكون تصور الطرفين والنسبة
شرطا له • وها هنا مذاهب وضبطها : ان الاذعان اما علم أو فعل من افعال
النفس ، وعلى التقديرين فالتصديق اما هو وحده والتصورات السابقة
عليه شرطا له ، أو مجموع الاذعان والتصورات وتلك اربعة ذهب الى كل

مبدء' الآخر كليّات مقصده' جزما معرفات'
كُلُّ ينادي بمكان أعلى بكونه مساويا وأجلى'

مض • وهناك مذهب مستحدث هو ان التصديق عبارة عن التصورات المتعلقة
بالطرفين والنسبة بشرط الاذعان وهو فعل • والمختار منها ما افاده المصنف ،
واما البواقى فمردودة كما حقق في محله و(وان لم يكن) العلم (كذا) لك
المذكور (فذا تصور) سواء كان ادراكا لغير النسبة ، أو للنسبة الناقصة ،
أو للنسبة التامة الانشائية ، أو الخبرية بدون الاذعان بان يكون ادراكا
لطرفي النسبة على السواء وهو الشك ، أو ادراكا متعلقا بمقابل المظنون ويسمى
وهما أو بمقابل المجزوم ويسمى تخيلا و(هما) اي التصور والتصديق
(كما حققوه) (نوعان) من جنس العلم ، وقوله (بالذات واللازم) متعلق
بقوله (ممتازان) اي لانهما ممتازان بالذات واللازم • اما امتيازهما بالذات
فلانه اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين
والنسبة بينهما بطريق الادراك الشك ، فلك في هذه الحالة نوع من العلم ،
ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة
بنوع آخر من العلم ، واما امتيازهما باللازم فلاحتمال الصدق والكذب في
التصديق دون التصور • ثم لكل منهما مبدء ومقصد (ومبدء الآخر) في
النظم وهو التصور (كليات) خمس هي الجنس والنوع والفصل وهي
الذاتيات والخاصة والعرض العام وهي العرضيات و(مقصده جزما) اي العلم
المجزوم بكونه مقصودا من نوع التصور (معرفات) اي التعريفات الموصلة
الى كنه الشيء أو وجهه المميز له عما عداه • ووجه كون الكليات مبدءا انها
اجزاء غالبا في التعريفات المقصودة والتعاريف هي المقاصد التي تتركب منها ،
أو ان العلم التصوري المفيد للوصول الى الكنه او الوجه المميز هو المقصد

واما تصور الكليات الموقوف عليه لحصوله فهو مقدمة ومبدء •

واقسام المعرفة - بالكسر - اربعة ؛ لانه ان تحقق بالذاتي المحض فان كان بالجنس والفصل القريبين فحدّ تام كالحيوان الناطق للانسان ، والا فحدّ ناقص بشرط المساواة كالجسم الناطق له ، أو بغير الذاتي المحض فان كان بالخاصة الشاملة مع الجنس القريب فرسم تام كالحيوان الضاحك له ، والا فرسم ناقص بالشرط السابق • (وكل) هذه الاقسام ينادي بمكان اعلى (ب-) اشتراط (كونه مساويا) صدقا للمعرف - بالفتح - بان يصدق المعرفة على كل ما يصدق عليه التعريف ليخرج الاغيار نحو كل حيوان ناطق انسان ، فيتحقق الطرد اي لزوم المعرفة للتعريف في الثبوت ، وهو المفيد لكون التعريف مانعا ولذلك سميت تلك المقدمة طردية ومنعية ، وبالعكس الكلي بان يصدق التعريف على كل ما يصدق عليه المعرفة ليدخل فيه جميع الافراد ؛ فيتحقق العكس اي عكس المراد بالطرد لغة وهو لزوم التعريف للمعرف في الثبوت وهو المفيد لكون التعريف جامعا ؛ ولذلك سميت هذه المقدمة مقدمة جمعية ، وقد اشتهر بين المحصلين قول بعضهم : [للمانع المطرد يطرده * والعكس للجمع كذاك يرد] اذ لو كان التعريف اعم منه مطلقا لم يكن مانعا عن الاغيار ، أو أخصّ منه مطلقا لم يكن جامعا ، او كان اعمّ من وجه واخصّ من آخر لم يكن مانعا ولا جامعا ، ومعلوم ان مباين الشيء لا ارتباط له به فبقي المساوي وبشرط كونه (أجلي) واوضح منه مفهوما ليعلم قبله ، لا مساويا له في الجلاء والوضوح ليعلم معه كما اذا عرفت الشيء بنفسه ، أو احد المتضايقين بما يشتمل على الآخر تعريفا دوريا معيّا ، أو أخفى منه بان يعلم بعده كما اذا عرفت الملكات بما يشتمل على الاعدام المضافة اليها كأن

(الجفنة السادسة)

ومبدء الأول والأساس هو القضايا المقصد الأساس

نقول : البصر عدم العمى والعلم عدم الجهل ، او لا يعلم اصلا كما اذا عرفته بما يدور عليه دورا تقديما وهو الدور الباطل ومادته مفقودة في الواقع •

الجفنة السادسة

(ومبدء الاول) في النظم ، وهو التصديق ، (والاساس) اي وأساسه (هو القضايا) جمع قضية وهي قول يحتمل الصدق والكذب فان حكم فيها بوقوع ثبوت شيء لشيء او لا وقوع ثبوته له فحتمية والمحكوم عليه موضوع والمحكوم به محمول والدال على النسبة رابطة والأولى موجبة والثانية سالبة نحو الله تعالى قديم ، وصفاته ليست حادثة • واقسامها الطبيعية والشخصية والمحصورة والمهملة • والمحصورة اربعة الموجبة والسالبة الكلتيان والموجبة والسالبة الجزئيتان • والا فشرطية ويسمى المحكوم عليه مقدما والمحكوم به تاليا ، فان حكم فيها بوقوع اتصال نسبة باخرى او لا وقوع اتصالها بها فمتصلة والاولى موجبة والثانية سالبة نحو كلما طلعت الشمس فالنهار موجود ، أو ليس متى طلعت الشمس فالليل موجود ، أو بوقوع انفصال نسبة عن اخرى او لا وقوعها عنها فمنفصلة كذلك انفصالا حقيقيا بان لا يجوز جمعهما ولا رفعهما وتسمى حقيقية نحو دائما اما ان يكون العدد زوجا أو يكون فردا ، وليس اما ان يكون العدد زوجا او منقسما بمتساويين ، أو انفصالا جميعا وتسمى مانعة الجمع نحو دائما اما ان يكون هذا شجرا او حجرا وليس اما ان يكون لا حجرا او لا شجرا ، او انفصالا رفيعا وتسمى مانعة الخلو نحو دائما اما ان يكون هذا لا حجرا او لا شجرا وليس دائما

اما ان يكون حجرا او شجرا ، وتجري فيها الاقسام المذكورة الا الطبيعية ولكن باعتبار الازمان والأوضاع الممكنة الاجتماع مع المقدم لا باعتبار الافراد اذ لا مساغ هنا لاعتبارها • فقد علمت ان اجزاءها مطلقا هي المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة التامة التي هي الوقوعي او اللا وقوع • واما النسبة بين بين ، وهي الثبوت في الحملات والاتصال والانفصال في الشرطيات فهي من متعلقات النسبة التامة حيث اضيفت هي اليها وخارجة عنها خروج البصر عن العمى • وفي اعتبارها من اجزاء القضية خلاف فانكار وجودها جحود للحق ، وتكشف في الحملات بجعل المحمول مبتدأ مضافا الى الموضوع وجعل النسبة التامة خبرا بان تقول قيام زيد واقع أو لا واقع ، وفي الشرطية المتصلة باضافة الاتصال الى مضمون التالي وجعل النسبة التامة خبرا بان تفسر المثال المذكور بانه كلما تحقق طلوع الشمس فاقصال وجود النهار به واقع او اتصال وجود الليل به غير واقع ، وفي الشرطيات المنفصلة باضافة الانفصال الى مضمون المقدم والتالي وجعل النسبة التامة خبرا له كأن تفسر مثالها المذكور بقولك : انفصال زوجية العدد من فرديته واقع دائما ؛ ففسر واعتبر • والحاصل ان التفسير الواقع للقضايا منوط بملاحظة الثبوت والاتصال والانفصال ، ثم يراد الوقوع واللا وقوع عليها ، ولا ينعقد شيء منها بدون ان يتعلق بكل من طرفيها والنسبة التامة ادراك تصوري ، وبالنسبة فقط اذعان علمي هو التصديق وحده على المختار المتقدم •

(والمقصد) بالذات في العلم التصديقي هو الدليل وهو قول يلزم من التصديق به التصديق بقضية اخرى لزوما كليا بالذات كما في (القياس) أو بواسطة مقدمة اجنبية وهي مقدمة خارجة عن الدليل غير لازمة في كل مادة لاحدى القضايا المأخوذة فيه ، وذلك كقياس المساواة نحو : الانسان

وذا اقتراني^٢ وإستثنائي^٣ وها هو البرهان^٤ منه جاي

مساو للناطق والناطق مساو للضاحك بالنسبة الى نتيجة الانسان مساو للضاحك ، واما بالنسبة الى نتيجة الانسان مساو لمساوي الضاحك فهو مستلزم كلي بالذات ويكون داخلا في القياس الا انه قياس غير متعارف ؛ لان الأوسط فيه ليس جزءا تاما من الصغرى والكبرى بل متعلق الجزء في الصغرى ، وان كان نفس الجزء في الكبرى • أو بواسطة مقدمة غريبة وهي مقدمة خارجة عن الدليل لازمة في كل مادة لاحدى القضايا المأخوذة فيه وهو الدليل المستلزم بواسطة عكس النقيض نحو كل انسان حيوان وكل لا جسم هو لا حيوان لاستلزامه قولنا كل انسان جسم بواسطة عكس نقيض الكبرى وهو قولنا كل حيوان جسم • أو لزوما جزئيا وهو الاستقراء الناقص^(*) والتمثيل عليك بمراجعة ما اعد له لتتمكن من التفصيل •

(وذا) القياس ينقسم بحسب الصورة الى قسمين اقتراني واستثنائي ؛ لانه ان كان المطلوب مذكورا فيه بمادته لا بصورته فهو (اقتراني) نحو العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث (و) ان كان مذكورا فيه بهما فهو (استثنائي) نحو كلما كان العالم متغيرا كان حادثا لكنه متغير فينتج انه حادث • وقد جرى العرف على تسمية موضوع النتيجة في القياس الاقتراني بالاصغر ومحمولها بالاكبر ، والقضية التي فيها الاصغر بالصغرى والتي فيها الاكبر بالكبرى والمكرر فيهما الواسطة للتوصل اليها حدّا أوسط ، وعلى ذلك

(*) قيده بالناقص لان الاستقراء التام داخل في القياس وهو مستلزم كلي بالذات بخلاف الناقص ؛ فان استلزامه النتيجة الكلية جزئي وهو في ما اذا وافقت الجزئيات الغير المستقرئة للجزئيات المستقرئة في الحكم لا غير [الشارح] •

فيتألف القياس الاقتراني على اشكال اربعة ؛ فان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول كالمثال المار ، وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى ، وضروبه المنتجة للمحصورات الاربع اربعة . وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني ، وشرط انتاجه اختلاف المقدمتين كيفاً وكتية الكبرى ، وضروبه المنتجة للسالبتين اربعة . وان كان محكوما عليه فيهما فهو الشكل الثالث ، وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية احدي المقدمتين ، وضروبه المنتجة لما عدا الموجبة الكلية ستة . وان كان بعكس الاول فهو الشكل الرابع ، وشرط انتاجه ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى او اختلافهما كيفاً مع كلية أحدهما ، وضروبه المنتجة لما عدا الموجبة الكلية ثمانية .

واما القياس الاستثنائي فيتألف من مقدمتين تسمى اولاهما الشرطية والثانية بالاستثنائية واضحة أو رافعة ، فان كانت الشرطية متصلة انتج وضع مقدمها وضع التالي كما مرّ ورفع تاليها رفع مقدمها ، أو منفصلة حقيقية فوضع كل رفع الآخر كما اذا كانت مانعة الجمع ورفع كل وضع الآخر كما اذا كانت مانعة الخلو فتألفه عشرة .

وأساس الاستدلال والانتاج في القياس الاقتراني على تحقق اللزوم بين الاصغر والأوسط ، ثم بينه وبين الاكبر حتى يستلزم الاصغر الاكبر ، أو بينه وبين نقيضه حتى يستلزم الاصغر انتفاء الاكبر ، او على تحقق العناد بين الاوسط والاصغر ثم تحقق اللزوم بين الاوسط والاكبر حتى يستلزم الاصغر انتفاء الاكبر . وفي القياس الاستثنائي على تقرير الملازمة بين أمرين حتى يتأتى له جعل وضع الملزوم ملزوما لوضع اللازم أو رفع اللازم ملزوما لرفع الملزوم ، او على تقرير العناد بينهما حتى يتأتى جعل وضع كل منهما ملزوما لرفع الآخر ، وهذا في الانفصال الحقيقي والجمعي ، او جعل رفع

بديهي" ، مُشاهدٌ ، حدسيٌ تواتر ، مجربٌ ، فطريٌ

كل ملزوما لوضع الآخر ، وهذا في الانفصال الحقيقي والخلوي ؛ فتين ما اشتهر من ان وجه الدلالة في القياسين هو التلازم . هذه زبدة ومجمل مما تعلق بالقياس بحسب الصورة ، وأما بحسب المادة فهو خمسة اقسام : برهان ، وجدل ، وخطابة ، وشعر ، ومغالطة ، واشتهرت بالصناعات الخمس فالقسم الأول منها هو البرهان وهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية لانتاج اليقين بان كانت من احدى البديهيات الستة كما قال الناظم : (وما هو البرهان منه جاء) اي المقدمات التي يتألف منها البرهان ؛ فكلمة « ما » عبارة عن المقدمة ، وتذكر ضمير « هو » و « منه » باعتبار انها جزء من القياس ، والموصول مبتدأ خبره قوله (بديهيٌ مُشاهدٌ حدسيٌ تواتر مجرب فطري) وضبط المقام : ان المقدمة اليقينية اما نظرية تحتاج الى دليل أولا ، والثانية اما من ضروريات النفس اي لا يكون لها اختيار فيها مثل ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورها بذواتنا وأفعالنا فهي أولى الأوليات ، وتسمى وجدانيات . واما اختيارية تحصل باختيارها ، فان كفى في حكم العقل بها تصور الطرفين والنسبة فهي الأوليات كقولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون . والا فان احتاج العقل بعد التصورات الثلاث الى حس ظاهر كقولنا النار حارة ، أو حس باطن وهو الوهم فتسمى مشاهدات . والمعاني الجزئية الجسمانية التي تدركها الواهمة لحصولها بذاتها تسمى وجدانيات ايضا نحو ان لنا جوعا ، وما تدركها بمثالها تسمى وهميات نحو هذا المادح لي عدوي وذاك الناصح صديقي . ومما يجب ان يعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا ؛ فالقول بان كل نار حارة من الملموسات وكل جسم في مكان من الوهميات مسامحة ، وواقعه انه حكم كلي عقلي مستفاد من الاحساس بالجزئيات الكثيرة مع

الوقوف على العلل ، ويظهر منه ان حكم الحيوان بعداوة ذئب يراه ، بعد رؤية ذئب هجم عليه بالأمس ، ليس للحكم الكلي العقلي اذ لا عقل له ، بل لعدم تمييزه بين الامثال •

وان احتاج العقل بعد التصورات الثلاث الى شيء آخر انضم الى المقدمة التي حكم بها ، ولا محالة يكون من مبادئها وقياساً خفياً مترتباً لا يشعر به صاحبه مع حصوله ، فان كان لازماً للطرفين بحيث لا يغيب عن الذهن اصلاً فتسمى فطريات وقضايا قياساتها معها نحو الاربعة زوج ، أو غير لازم ولكن كان حصوله بسهولة وناشئاً عن حدس قوي اي سرعة السير ومملكة انتقال دفعي من المبادئ الى المطالب سواء كانت تلك الملكة بحسب القطرة

كما في صاحب القوة القدسية او بممارسة مبادئ الحكم كما في غيره فتسمى حدسيات كحكمنا بان صانع العالم عالم لاتقان أفعاله • وان احتاج العقل الى الحس والامر الآخر معاً فاما ان يحصل بالاخبار من جماعة اخباراً ناشئاً على احساسهم وكانوا بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فتسمى متواترات نحو محمد صلى الله عليه وسلم ادعى الرسالة وظهر المعجزة ، أو بتكرار مشاهدة ترتب المحمول على الموضوع فتسمى مجربات ، ولا تكون الا من قيل التأثير والتأثر نحو الضرب بالخشب مؤلم ، وشرب السقمونيا مسهل •

[فوائد] الأولى : ان اقوى البديهات وانفعها الأوليات ثم الفطريات ، ثم المشاهدات المحسوسة للاحتجاج بها على كل عاقل واما المشاهدات الوجدانية والحدسيات والمجربات والمتواترات فهي ، وان كانت حجة للشيخ على نفسه لكنها ليست حجة على غيره الا اذا شاركه في الأمور المقتضية له من التجربة والحدس والتواتر والامر الوجداني •

الثانية : ان المتواترات والمجربات والحدسيات الغير الواصلة الى حد القطع ليست يقينية بل من المظنونات وهي ظاهرة •

قسم له سُمِّيَ بالتَلْمِيّ والآخر الموسوم بالانّيّ
والجدليّ منه قد يَلْتَسِمُ مما هو المشهور والمسلّم
ما مِنْهُ قد ذُكِرَ بالخطابة أُلِفَ مما قُبِلت وظننت

الثالثة : ان حكم العقل في الحدسيات ان كان عقليا صرفا فلا يحتاج الى شيء ، وأما ان كان بمعونة الحس فلا بد فيه من تكرار المشاهدة ومقارنته القياس الخفي كما في المجربات ، لكن الفرق بينها وبين الحدسيات هو ان السبب في المجربات معلوم السببية ومجهول الماهية وأما في الحدسيات فمعلوم الماهية والسببية ؛ ولذا كان القياس في الأولى واحداً وفي الثاني مختلفا بحسب اختلاف ماهيات العلل • ثم البرهان مطلقا يجب أن يكون العلم به علة للعلم بالمطلوب ، فان كان مع ذلك علة له في نفس الامر بان يكون استدلالا بالعلة على المعلول فهذا الـ (قسم له سُمِّيَ بالتَلْمِيّ) نحو فلان محموم لانه متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم ، وسُمِّيَ به لاحتوائه على علة الحكم الواقعة في جواب السؤال عنه بكلمة « لِمَ » (و) الا بان كان استدلالا بالمعلول على العلة كعكس ما مرّ أو باحد المعلولين على الآخر نحو فلان محموم وكل محموم له صداع فهذا القسم (الآخر) منه هو (الموسوم بالانّيّ) لدلالته على انيّة المطلوب وتحققه في نفس الامر فحسب • ثم الغرض من البرهان اكتساب اليقين الذي هو اكمل المعارف •

والقسم الثاني من الاقسام الخمسة القياس الجدلي وقد بيّنه بقوله (والجدليّ منه) اي من القياس (قد يَلْتَسِمُ) ويتألف (مما هو المشهور) الذي اتفق عليه الجَمّ الغفير نحو العدل حسن (و) مما هو (المسلّم) بين المتخاصمين والغرض منه الزام الخصم واقناع العاجز عن ادراك البرهان

وما بشعريّ لديهم عرفاً فهو من المَخيلات ألفاً •
وذا الذي وُسِمَ بالمغالطة قسّمان المشاغبة والسفسط
ألف للأفحام والإسكات من وهميّات ومُشبّهات

لاحتياجه الى تحقيق وتدقيق ، وما للألزام يسمّى دليلاً الزامياً ، وما للاقناع
دليلاً اقناعياً •

والقسم الثالث القياس الخطابي والخطابة وافاده بقوله : (ما منه) اي
من القياس (قد ذكر بـ) اسم (الخطابة) هو القياس الذي (ألف مما قبلت
وظننت) بمطابقتها للواقع لاخذها عن معتقد بصدقه من العلماء الاخيار
والأولياء الأبرار والحكماء المتعمقين في الافكار ، ويدخل فيها المجربات
والمتواترات والحدسيّات الغير البالغة حدّ الجزم ، والغرض منها ترغيب
الناس في ما ينفعهم وتنفيرهم عما يضرهم على عادة الخطباء والوعاظ •

والقسم الرابع القياس الشعري ، وقال في بيانه : (وما) اي القياس
الذي (بشعري لديهم عرفاً • فهو من المَخيلات ألفاً) اي من القضايا التي
لا تدعن بها النفس وانما تحكم بها حكماً تخيلياً بغلبة الوهم ؛ فليس المراد
بالمخيلات ما حكم به الخيال لارتباطه بالمحسوس الذي يؤديه الحس المشترك

اليه على ان وظيفته الحفظ فقط ، وقد عبّر الشيخ عن حكم الوهم بالحكم
التخيلي • ثم ليست المَخيلات قضايا في الحقيقة ولكنها تتأثر بها النفس
انقباضاً او انبساطاً نحو الشاي ياقوته سيّالة ، ولو كانت في صياغة الشعر
لكانت أشدّ تأثيراً ، والغرض منه التأثير في السامعين بالقبض أو البسط •

والقسم الخامس القياس المشهور بالمغالطة وافاده بقوله : (وذا) اي
القياس (الذي وُسِمَ بـ) اسم (المغالطة قسّمان) فالقسم الأول ما استعمل في
مقابلة الجدلي ولم يموء ولم تستعمل الحيلة في ترويجها وهو المشهور

الجفنة السابعة

واقسما ضرورةً لذي البصر ضرورةً واكتساباً بالنظر
ما قيل مثل الفكر ذا ترتيبٍ للإنتها من لازم حسيبٍ

با(لمشاغبة) اذ لا حاصل منه الا الشغب واثارة النزاع • والقسم الثاني
ما استعمل في مقابلة الحكيم المميز بين الصحيح والسقيم فمؤه واحتيل في
تليسه على صاحب العقل السليم وهو المشهور (بالسفسطة) ومعناها الحكمة
المموّهة اي الباطل المموّه بالحق (ألف) هذا القياس (للافحام) اي لاختاد
نار افكار الخصم (والاسكات) اي اسكاته (من وهميات) اي قضايا كاذبة
يحكم بها الوهم في غير المحسوس قياساً على المحسوس كقول الفرقة الضالة :
الواجب تعالى له مكان وجهة لانه موجود وكل موجود فله مكان وجهة (و) من
قضايا كاذبة (مشبهات) بالصادقة بصورة كقولهم لنقش فرس : هذا فرس
وكلّ فرس صاهل ، او مادة كقولهم زيد حيوان وبعض الحيوان أسد •
وأعظم منافع معرفة هذه الصنعة التوقي عن مغالطة المضللين ، ونعم ما قيل :
عرفت الشرّ لا للشر بل لتوقيه ، فان من لا يعرف الشرّ من الخير يقع
فيه • وجدير بالذكر ان المغايرة بين الصناعات اعتبارية والحيثية في كل منها
معتبرة •

(الجفنة السابعة)

في اقتسام كل من التصور والتصديق كلا من وصفي

الضرورة والاكتساب بالنظر الى اخذ كل منهما نصيبه منهما

(واقسما) اي التصور والتصديق (ضرورة) مفعول مطلق مجازي ،
اي اقتساما ضروريا منكشفا كالمحسوس (لذي البصر) وقوله (ضرورة
واكتسابا بالنظر) مفعولان صريحان لقوله « اقتسما » اي اخذ كل قسمه

وما بشرح الكنه قد يُحاذى لدى المحققين كان هذا
حركة للنفس في المعقول عوداً على المبدء للمجهول

منهما • وقد ينبّه عليه بانه لو كان كل منهما ضروريا لما جهلنا شيئاً أو نظرياً
لامتنع تحصيل العلم بمجهول ما للزوم الدور أو التسلسل على ذلك التقدير ؟
فثبت ان كلا منهما بعضه ضروري كتصور الضياء والتصديق بقولنا النار
حارّة ، وبعضه نظري كتصور الجن والتصديق بان العالم حادث (وما قيل)
في تعريف الفكر والنظر (مثل) قولهم (الفكر ذا ترتيب للاتهاء) اي الى
نهاية ما قيل في التعريف ، وهو « الفكر ترتيب امور معلومة للتأدي الى
مجهول » (فهو) اي فذلك المقول (من لازم) كنهه (حسيب) اي محسوب
وليس بكنهه (وما بشرح الكنه) له (قد يحاذى) اي يقابل ويعتبر (لدى)
العلماء (المحققين كان هذا) الذي يأتي وهو قولهم (حركة للنفس) من
المطلوب المشعور به بوجه ما (في) جنس (المعقول) المخزون في الخاطر
الى ان تظفر بمبادئ التعريف كالجنس والفصل القريبين أو بالوسط المناسب
للاصغر والاكبر أو بالملزوم او المباين له المناسب للاستنتاج ، وقوله (عوداً)
بمعنى عائدة حال من النفس اي عائدة بعد الظفر بها (على المبدء) الذي منه
الحركة ، مرتبة اياها على النهج الموافق (لـ) تحصيل (المجهول) المشعور به
بالوجه السابق من حيث المأمول • واعلم ان من لوازم الحركة أموراً منها :
ما به الحركة وهو هنا النفس ، وما منه وهو المطلوب المجهول بالكنه مثلاً
والمعلوم بوجه ما ، وما فيه وهو المفاهيم المخزونة عندها ، وما اليه وهو المبادئ
المناسبة للمطلوب ، وماله وهو تحصيل المجهول بالوجه المأمول وقد استفيد
كل منها في التعريف كما لا يخفى •

ثم لما كانت الحركة من افعال النفس الناطقة الشاعرة المريدة ، والمتبادر

الجفنة الثامنة

بالعلم في الجملة مفيدا آت ولو بمبحث الالهيات

منها ان يصدر عنها بالاختيار بينا ان تلك الحركة يجب ان تكون بالاختيار ؛ فخرجت القضايا البديهية الحاصلة من الأقيسة الخفية الاضطرارية عن ان تكون نظرية لحصولها عن أقيسة خفية لا اختيار للنفس فيها ولا شعور لها بحصولها ، هذا •

(الجفنة الثامنة)

في افادة النظر العلم بالمجهول

(بالعلم) اي العلم اليقيني لان افادته للظن وفاقى كما قالوا ، وهو متعلق بقوله « مفيدا » فيما بعد (في الجملة) اي بطريق العادة أو التوليد أو الاعداد أو الوجوب العقلي أو في بعض المواد ، وهو ما اذا كانت المواد قطعية • وقوله (مفيدا) ، حال من الضمير المستتر في قوله (آت) الراجع الى النظر اي النظر آت مفيدا لليقين في الجملة (ولو) كان النظر (بمبحث) اي في مسائل (الالهيات) من ذاته وصفاته وأفعاله • وقيل : انه لا يفيد مطلقا ؛ لان قولكم النظر مفيد لو كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كقولنا الواحد نصف الاثنين ، وان كان نظريا لزم الدور في اثبات افادته بالنظر • ويجب تارة باختيار انه ضروري والخلاف انما هو لخفاءه او لعناد المخالفين ، واخرى باختيار انه نظري ومنع لزوم الدور فيما مر بسند أن النظر المفيد لافادته لم يؤخذ بعنوان كونه نظرا حتى يندرج في مطلق النظر المحتاج اثبات افادته للنظر ويلزم من اثبات الافادة به توقف الشيء على نفسه ، بل لوحظ من حيث انه مفهوم جلي ينشرح الصدر به للعلم بافادة مطلق النظر • وقيل لا يفيد في الالهيات لانها غير متصورة وغير المتصور لا يصدق به وبأحواله • واجيب عنه بانه ان أردتم بعدم تصورها في الصغرى عدمه بالوجه فممنوع ، أو بالكنه فمسلم وحينئذ ان أردتم بغير المتصور في الكبرى غير المتصور كنها

ضرورة دَعُ تابع الخطاء مُعاندا كمثل سوفسطائي
بنكر الاولسي والحسيّا أو ذاك أو ذلك الاولسي

فالكبرى ممنوعة لكفاية التصور بالوجه في التصديق ، أو غير المتصور بالوجه
فدليلكم فاسد لعدم تكرر الأوسط • وقيل انه لا يفيد الا بمعونة المعلم
وارشاده ، واجيب بان ارشاده لا يفيد الا بعد العلم بصدقه وصدقه نظري ،
فان علم بقوله لزم الدور او بقول معلم آخر لزم التسلسل أو بالنظر فيكون
النظر كفايا في الافادة • وقوله (ضرورة) متعلق بقوله السابق « آت »
« مفيدا » • واذا تبينت ان النظر مفيد ف(دع) قوما (تابع الخطاء) في انكار
افادته علما بانه مفيد ولكنه ينكر معندا ازاء الحق (كمثل سوفسطائي) منسوب
الى سوفسطاء وهي كلمة مركبة من « سوف » بمعنى الحكمة و « اسطا » بمعنى
الغلط ، فمنهم من (ينكر) البديهي (الاولي و) البديهي (انحسيا) جميعا
فيقول في انكار الاوليات ان اجلى البديهيات قولكم النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان ، وهذا لا يوثق به فما ظنك بغيره ؟ وذلك لان العلم بحقيقته
يتوقف على تصور اطرافه وتحقيق الموضوعية والمحمولية وليس ذلك بديها ،
فان يتن بالنظر يلزم التوقف على نفس القضية لكونها اجلى البديهيات ويرجع
الكل اليه فيلزم الدور ، وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم ،
وفي انكار الحسيات بانه كلما كان الحس غالطا في بعض الامور لم تبق ثقة
به في غيره لكن المقدم حق حيث يرى راكب السفينة البحر متحركا والسفينة
ساكنة ، ويجد الصفراوي الحلوا مرا الى غير ذلك • وأجيب عن الاول بان
التصديق بالقضية المذكورة انما يتوقف على تصور الاطراف بوجه وذلك
حصل للحاكم الجازم ، واما تحقيق معنى الموضوعية والمحمولية فليس بشرط
قطعا ، وعن الثاني بمنع ملازمة الشرطية مستندا بانه انما يلزم من غلطه في
بعض المواد عدم الثقة به في سائرهما لو لم يعلم وجود اسبابه في مواده وعدمه
في غيرها والا فلا ينافي الجزم والثقة بحكم ابداء والمعاند مكابر (او) سوفسطائي

هل كان ذا ؟ إختَرُ لنا اسلوبا عادة ، أو توليدا ، أو وجوبا

ينكر (ذاك) البديهي الحسي وحده (أو) ينكر (ذلك) البديهي (الأوليا) كذلك والشبهة والجواب عنها مر •

ثم شرع في بيان المذاهب في لزوم العلم بالمطلوب للنظر فقال مستفهما (هل كان ذا) أي لزومه له وقوله (اختر لنا اسلوبا) وجاء الاسلوب بمعنى الطريق والفن من القول أو العمل جمعه اساليب جملة معترضة بين الاستفهام والمستفهم عنه (عادة أو توليدا أو وجوبا) اعداديا أو عقليا • وجوابه هو انه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه لزوم عادي ، فيخلق الله تعالى المعرفة بالمطلوب في نفس الناظر عقيب نظره الصحيح الذي لا يعقبه ضد العلم كالموت والغفلة والنام ، بناء على انه جرت عادته تعالى بخلق بعض افعاله عقيب بعض كالأحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء وليس لهما مدخل في وجود الأحراق والري ، فالكل واقع بقدرته تعالى واختياره فله ان يوجد المماسمة دون الأحراق وبالعكس ، واذا تكرر صدور شيء منه فيقال انه فعله عادة وان لم يتكرر او تكرر قليلا فيقال انه خرق العدة او فعله ندرة ، ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه اختيارا فلا وجوب في خلقه كما لا وجوب في خلق النظر •

وهذا مبني على اصلية المقررين واولهما ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء : أي انه لا واسطة ولا مدخلة من جهة غيره تعالى لشيء في آخر بالتأثير فليس النظر موجدا للعلم ولا توليد هناك كما عليه المعتزلة حيث قالوا بتولد العلم بالمطلوب من النظر وتوقفه عليه ، وان النظر مخلوق للعبد مباشرة والعلم بالمطلوب توليدا ولا اعداد كما عليه الفلاسفة من استناد الممكنات اليه تعالى بواسطة المعدات المتعاقبة كان يكون النظر معدا للذهن في قبوله العلم

بالمطلوب ، وبهذا تم رد المعتزلة والفلاسفة في اقتضاء النظر للعلم بالمطلوب توليداً أو اعداداً • والثاني من الاصلين انه تعالى قادر مختار ان شاء فعل وان شاء ترك من غير لزوم احد الطرفين فلا وجوب عنه ولا عليه في خلق اي ممكن من الممكنات ولا اي ملزوم ولا لازمه سواء كان اللزوم عاديا كلزوم الاحراق للنار أو عقليا كلزوم العلم بالجزء للعلم بالكل على ما هو ظاهر مذهبه • وبهذا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من وجوب صدور اول موجود عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، وما ذهب اليه المعتزلة من ايجاب بعض الاشياء عليه تعالى على قاعدتهم من تحكيم العقل في الحسن والقبح •

وذهب المعتزلة الى انه بطريق التوليد ، وهو ان يوجب فعل صادر عن الفاعل مباشرة فعلا آخر له كتوليد حركة اليد لحركة المفتاح ، والمراد بالفعل هنا اعم من التأثير والاثر الصادق بالكيف وغيره ؛ فان مذهبهم ان الله تعالى خلق العباد وقواهم والعباد يتصرفون فيها ويوجدون بها افعالا وآثارا مباشرة وتوليداً ، وعلى وزانه يقولون بان الله تعالى خلق الناظر وهو خلق النظر لنفسه مباشرة والعلم بالمطلوب توليدا فلم يسندوا خلق النظر ولا العلم بالمطلوب اليه تعالى •

وذهبت الفلاسفة الى انه بطريق الوجوب الاعدادي بناء على ان النظر يعد الذهن اعدادا تاما لقبول العلم بالمطلوب فلو لم يخلقه فيه بعده لزم البخل وهو من المبدء الفياض محال ، فقالوا بالوسائط وبسلب الاختيار عنه في خلق الحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا • وذهب الامام الرازي الى لزومه للنظر عقليا غير ناشيء عن التوليد والاعداد ، ونقل عن القاضي ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين ، بل قد صرح الامام الغزالي بانه مذهب اكثر اصحابنا ، والوجوب العادي مذهب بعضهم كما في شرح المقاصد فان بداهة العقل حاكمة بان من علم الجنس والفصل القرينين لشيء علم ذلك الشيء وان من علم المقدمتين اي ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل

في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث وليس العلم الثاني حاصلًا بالأعداد ولا بالتوليد ، اما انه لا اعداد كما عليه الفلاسفة فلانه تعالى مختار في جميع الممكنات ، واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ، فاعترض عليه بأن هذا مخالف لكل من اصلي الأشعري مع ان الامام تابع له ؛ اما مخالفته له في الاصل الاول فلانه لم يسند العلم اليه تعالى ابتداء بل بواسطة النظر الموجب له ، واما في الثاني فلان معنى كونه تعالى قادرا مختارا صحة الفعل والترك عنه بحيث لا يجب عليه ولا عنه شيء والامام الرازي لم يمش عليه ، فانه ان اراد بوجوب العلم عقيب النظر عقلا وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر الصادر عنه بالاختيار فقد اثبت الوجوب عليه بواسطة بعض الممكنات كما اثبت المعتزلة وجوب الأصلح عليه بواسطة رعاية المصالح العائدة للممكنات ، وان اراد وجوب صدوره عنه تعالى بواسطة النظر المعد الواجب الصدور عنه بواسطة معد آخر وهكذا فقد اثبت الوجوب عنه تعالى بواسطة الاعداد كما زعمه الحكماء .

وقال السيد المحقق ان الاعتراض الاول وارد عليه ، واما الثاني فلا لان وجوب بعض الافعال عن بعض عقلا لا ينافي كون ذلك الفعل الواجب مقدورا اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بترك ما يوجبه كما اشار اليه شارح المقاصد ، واجاب عنه بعض المحققين بان شيئاً منهما لا يرد عليه اما الاول فلان معنى استناد الممكنات اليه تعالى ابتداء على رأي الأشعري نفى اشتراط بعض افعاله تعالى ببعض ، ونفى توقفه عليه على طريق التوليد والأعداد ، لا نفى لزوم بعض افعاله لبعض مطلقا ضرورة ان الاشعري قائل بالزوم العقلي بين بعض الممكنات وبعض ، فانه لا يمكنه

انكار ان ايجاد العرض يستلزم ايجاد المحل ، وان ايجاد الجسم يستلزم ايجاد اجزائه الا متجزئة ، وحاصله ان معنى الاستناد الابتدائي عنده ان لا يتوقف شيء من افعاله على شيء بان لا يمكن وجوده بدون هذا ، كما هو رأي الاشعري ، مسلم عند الامام الرازي ولا يخالفه فيه حيث يقول بلزوم بعض افعاله لبعض بدون توقفه عليه لاتفاق العقلاء على انه تعالى قادر على ان يخلق العلم باخفى النظريات بالالهام بلا نظر اصلا و فرق بين التوقف واللزوم فان الاحراق لازم للنار لكنه غير متوقف عليه لامكانه بشيء آخر .

وتحقيقه ان لازم الشيء اعم من الموقوف عليه لانه ثلاثة اقسام : لازم متقدم كالموقوف عليه بالنسبة الى الموقوف ، ولزوم متاخر كالمعلول بالنسبة الى علته التامة ، ولزوم معي كاحد معلولي علة واحدة بالنسبة الى المعلول الآخر فانهما لازمان معا لتلك العلة بحيث لا تقدم ولا تأخر بينهما ، وغاية ما لزم كلام الامام ان يكون بعض افعاله المقدورة لازما لبعض آخر كان يكون خلق النظر وخلق العلم بالمطلوب معلولين لتعلق الارادة بهما معا وحينئذ لا يكون احد الفعلين متقدما او متأخرا بالذات عن الآخر حتى يثبت التوقف بينهما ، واذا لم يوجد التوقف بينهما يكون كل منهما مقدورا لفاعله ابتداء بمعنى عدم الاشتراط بالآخر ، فحينئذ كل من خلق النظر وخلق العلم بالمطلوب مستند اليه تعالى ابتداء من غير توقف فالاستناد اليه انما هو ابتداء واما الثاني فلانه تعالى مختار في كل من الفعلين اما اختياره في خلق النظر فظاهر ، واما في خلق العلم بالمطلوب فلان لزومه لفعل آخر له تعالى مع كونهما معلولي علة واحدة اعني تعلق الارادة بهما لا ينافي اختياره فيه ولا ينكره احد من العقلاء ولا يسع الاشعري انكاره ، وانما المنافي له توقفه

على غير ارادته كالمعدات على مذهب الحكماء ولا يقول به الامام الرازي كما لا يقول به الأشعري •

بقي انه قد يتوهم انه لما لم ينفك خلق العلم بالمطلوب عن خلق النظر لم يبق له تعالى اختيار فيه بعد خلق النظر وهذا توهم فاسد لانه لما قررنا ان بين النظر وخلق النتيجة ارتباطا بطريق اللزوم فمعنى الاختيار في ايجاد العلم بالمطلوب هو الاختيار في خلق ما يوجبه اعني النظر ومعنى الاختيار في تركه هو الاختيار في ترك ما يوجبه ، وبعد ذلك فوجوب خلق العلم بالمطلوب بعد خلق النظر كوجوب الفعل عليه بواسطة تعلق ارادته تعالى بذلك في ان كلا من الوجوبين لا ينافي كونه مختارا في ذلك الفعل • ولما اتفقت المعتزلة على ان الفعل التوليدي غير واجب عليهم لعدم وجوب الفعل الصادر عنهم مباشرة ومقارنته لأختيارهم كما اشار اليه الشريف المحقق والعلامة التفازاني فكيف يتوهم ان خلق العلم بالمطلوب واجب على الله تعالى مع انه ليس متوقفا على خلق النظر ولا لازما منه بل لازما له كما قرره المحققون ، وان الله تعالى خلق النظر الملزوم بارادته واختياره هذا •

واذا علمت ذلك فاعلم ان مذهب الامام الرازي ، وان كان غير مذهب الأشعري ظاهرا ، لكنه تحقيق وتمحيص له بحمل قوله باللزوم العادي على اللزوم العقلي بناء على ما قرروا انه لا يمكنه انكار اللزوم العقلي بين بعض افعاله وبعض آخر هذا اذا نص الأشعري على ان لزوم العلم بالمطلوب من النظر عادي ، ورد كما نسب اليه ، من اللزوم العادي بين العلم بالمطلوب والنظر ان لم ينص عليه هو بل استبطوه من قوله باللزوم العادي في لزوم بعض افعاله عن بعض كالأحراق لمس النار والري من شرب الماء والشبع

بالعلم من صحيح ذاك نجزم ' فاسد'ه' للجهل هل يستلزم ؟

الجفنة التاسعة

والخلف' في نظرنا قد ظهرا لغير معرفة خالق السورى

من اكل الغداء والشفاء من استعمال الدواء ، بحمل اللزوم العادي الذي قال به على ما اذا لم يكن هناك لزوم عقلي كالامثلة السابقة فان اللازم فيها لازم الوجود الخارجى عادة وليس لازما عقليا كلزوم العلم بالجزء للعلم بالكل ، ولزوم العلم باحد المتضايقين للعلم بالآخر ، ولزوم خلق الجوهر لخلق العرض وامثالها ، فان الشيخ الأشعري اعلى كعبا ومقاما من معارضته لبداهة العقول وقوله باللزوم العادي فيها ايضا ، فخذ هذه الفوائد التي تلقينا من موائد عوائدهم شكر الله مساعيهم الجميلة ونفعنا بعلومهم الجليلة بمنته (بالعلم) متعلق بقوله الآتي نجزم (من صحيح ذاك) اضافة الصفة الى الموصوف اي النظر الصحيح اي (نجزم) بالوصول والاتصاف بالعلم اليقيني بواسطة النظر الصحيح مادة بمطابقتها للواقع ومناسبتها للمطلوب ، وصورة باستجماعها الشرائط المقررة للأيصال الى المجهول ، وكذا نجزم بان الدليل الفاسد من احدى الجهتين لا يستلزم العلم به لانتفاء وجه الدلالة عنه . واما ان (فاسده للجهل) المركب او الظن (هل يستلزم) اولا ففيه خلاف : قيل لا لفساده ولانتفاء وجه الدلالة عنه ، وقيل نعم وهو الصواب لان عدم استلزامه انما هو للعلم بالمطلوب وذلك لانتفاء وجه الدلالة الواقعي عنه ، واما استلزامه للجهل المركب او الظن بناء على اعتقاده الغير المطابق وظنه فمما لا شك فيه كما في جميع الأنظار الفاسدة التي تبرزها ارباب المذاهب الفاسدة على مزاعمهم .

(الجفنة التاسعة)

في وجوب النظر التصوري والتصديقي في معرفة الله وغيره (والخلف في نظرنا قد ظهرا . في غير معرفة خالق السورى) من معرفة الحقائق الكونية

في الارض والسماء ، قيل انه ليس بواجب لانه اتعاب للنفس بدون باعث موجب ، وقيل انه واجب وهو الحق الحقيقي بالقبول لان الفعل من اعظم نعم الله تعالى على العباد وشكر النعمة واجب ، ومن شكرها ان يستعمل في ما خلق له ، والعقل انما وهب للنظر النافع فيجب على كل عاقل ان ينظر في الحقائق بقدر طاقته واستطاعته ، ويتدرج في معرفة أثارها وصفاتها لجلب المنافع ودفع المضار ؟ فقد قال تعالى [خلق لكم ما في الارض جميعا] فان فيه أعلاما واذنا بالانتفاع بما فيه على الوجه المشروع ، ولا يمكن ذلك الا بالنظر والتفكر في استنباط خيراتها ومنافعها وقال تعالى [وجعلنا لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه] ويشمل الرزق كل ما ينتفع به من المأكول والمشروب والمسكن والملبوس وما يتعلق بها ، ولا يمكن امثال ذلك الأمر الا بالنظر والتفكر لاستغلال معادنها ومنابعها ومنافعها واشجارها وثمارها ونباتها وحرثها وزرعها وضرعها وعمارتها وتجارتها الى غير ذلك ، وقال تعالى [وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس] اليس هذا ايقاظا للانام عن المنام الى وجوب النظر والتفكر في الاستفادة من ذلك المعدن النفيس في الشؤون الحيوية بالطرق المتنوعة ؟ وقال تعالى [واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم] الآية ، فانظروا الى ما يحتويه الأعداد وابهام ما في المفاد ونكارة القوة واستغراقها وقوتها ، ثم في ارهاب الاعداء وكسر شوكتهم وقهر صولتهم ، ثم في ذلك الامر الصريح لأعداد ما في الأستطاعة من القوى للغاية المذكورة الجليلة سواء بالحديد والنار أو السفن الجارية في البحار ، أو الخيول العادية بالاسحار أو تسخير الجو والصحارى بقوة الهواء والبخار ، وكل ذلك يحتاج الى افكار وانظار ، وقال تعالى ممثنا على بني اسرائيل [وعلمناه صنعة لبوس

أما لها فواجب أجماعاً فعندنا شرعاً واستماعاً

لكم لتحصنكم من باسكم [وقال في بيان نعمه على سيدنا داود] وَآلَنَا لَهُ
الْحَدِيدَ [ففي كل ذلك ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد •

وقد بين الفقهاء عدة أمور مفروضة على الأمة بطريق الكفاية من صناعة
الخیطة والحياكة والفلاحة والسباحة والتجارة والعمارة والزراعة والتجارة

وغيرها مما لا يخفى على المراجعين المطالعين ، ثم كل ما ذكرناه بنياناً على أنها
أمور حيوية تحتاج إليها الأمة في حياتها الفردية والاجتماعية ، وأما إذا نظرنا

إلى أن الله تعالى خلق العباد للعبادة والعبادة موقوفة على المعرفة والمعرفة
موقوفة على النظر الصحيح حسب ما ارتضاء الوحي الإلهي ، وذلك إنما

يتيسر بفراغة القلب عن مخافة الأعداء وصيانة بلاد الإسلام عن أرباب الكفر
والأهواء ، وذلك موقوف على المعدات الوافرة المستعملة بطرق متنوعة

متكاثرة فوجوب النظر في معرفة الحقائق الكونية ، الأرضية والسمائية ،
ومعرفة صفاتها ومنافعها واستخدامها في صيانة الإسلام والمسلمين عن مضرات

الدنيا والدين أظهر من الشمس في رابعة النهار ومن فطريات الأنسان
المنسوس بالاعتبار والاستبصار • هذا كلامنا على النظر في غير معرفة الله تعالى

بالوجهين ، و (أما) النظر (لها) أي لمعرفته تعالى بعد أن أجمعت الأمة
الإسلامية على وجوبها لنحو قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا هو (فواجب

أجماعاً) مِنَّا ومن المعتزلة لكن لما كان أجماعنا لا ينهض دليلاً على غيرنا
من أهل القبلة استدللنا على وجوبه بقولنا (فعندنا) معاشر السنة والجماعة

يجب النظر (شرعاً واستماعاً) أي بدليل الشرع والسمع •

ولنا في بيانه مسلكان : المسلك الأول الاستدلال بالظواهر من الآيات

وهو مقدمة ما قد وجباً شرعاً لدينا كان ذاك مذهباً

والاحاديث مثل قوله تعالى [قل انظروا ماذا في السموات والارض]
وقوله تعالى [فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها]
وقوله عليه السلام لما نزل قوله تعالى [ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار آيات] ويل لمن لا كما بين لحْيِهِ وَاَلَمْ يَتَفَكَّر
فيها • والمسلك الثاني وهو المعتمد عندنا (هو) انه (مقدمة) مقدورة (لما)
اي لشيء هو معرفته تعالى (قد وجباً شرعاً) وجوباً مطلقاً اي غير مقيد
وجوبه به وكل أمر مقدور هو مقدمة للواجب المطلق واجب ، فالنظر في
معرفة الله تعالى واجب • واعلم ان الواجب المطلق والمقيد يختلف بالنظر الى
المقدمات فهو بالنظر الى ما يتوقف عليه وجوبه واجب مقيد كالصلاة بالنسبة
الى البلوغ والعقل ، وبالنظر الى ما يتوقف عليه وجوده لا وجوبه فهو واجب
مطلق كهي بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والتنجس لانها واجبة ، على
المكلف ، ولو لم يتطهر ، فالطهارة ليست من مقدمات وجوبها وانما هي من
مقدمات وجودها ، فظهر انه قد يكون شيء واجباً مطلقاً بالنسبة الى امر
ومقيداً بالنسبة الى آخر كما مثلنا ، واذا عرفت ذلك فاعلم ان تحصيل
ما توقف عليه الوجوب ليس بواجب ولو كان مقدوراً كتحصيل النصاب
المقدمة لوجوب الزكاة وكذلك تحصيل ما توقف عليه وجوده اذا لم يكن
مقدوراً كاحضار العدد المقرر في الجامعة لفعل الجمعة ، واما اذا كان مقدوراً
كالنظر بالنسبة الى معرفة الله تعالى الواجبة بمثل الآية السابقة فهو واجب
اتفاقاً وانما الخلاف في انه هل يجب بايجاب الواجب الموقوف عليه أو بدليل
آخر كما بين في أصول الفقه ولقوة الدليل الشرعي (لدينا كان ذاك)

وعندهم عقلا لدفع ضرر خوف عقاب الله يوم المحشر

الوجوب بدليل السمي (مذهبا) ومسلكا لنا اهل السنة والجماعة ، (و) اما (عندهم) اي عند المعتزلة فالنظر في معرفته تعالى ، وان كان واجبا شرعا ايضا ، لكن لا يكتفون به لعدم كونه ملزما للمكلفين بزعمهم فيقولون انه واجب (عقلا) ايضا (لدفع ضرر • خوف عقاب الله يوم المحشر) اذ لو لم ينظر المكلف لم يعرفه ولو لم يعرفه لم يعبد له ولو لم يعبد له نزل العقاب عليه اذ ذاك • ثم ما رأيناه في النسخ الموجودة عندنا بعد هذا البيت هو قوله (ونفس ذا الوجوب) الى آخره المذكور للرد على دليلهم ، ولما لم يكن له انسجام الا بذكره ذكرته هنا في سياق النظم لعلّه يسدّ مسدّا ما اعتقد انه هجره الناسخون فقلت [قالوا ولو لم يجب الا شرعا * ما تم الزام الرسول قطعا * مكلفا نظره في الحجة * لانه يأتي بذوي المحجة * لا انظرون ان ذلك النظر * معلق على وجوب استقرار * ثم وجوبه بوجه مرعي * معلق على نبوت الشرع * عندي وذا الثبوت موقوف على * نظرنا وفيه دور " انجلا] وحاصله انه لو لم يجب النظر الا بالشرع لما صح للنبي صلى الله عليه وسلم الزام المكلف النظر في الحجة الدالة على صدقه كالمعجزات وسائر ما يتوقف ثبوت الشرع عليه من وجود الصانع وحياته وعلمه وكلامه وقدرته ؛ اذ له ان يقول لا انظر ما لم يجب عليّ لان ترك غير الواجب جائز ، ولا يجب عليّ ما لم يثبت الشرع عندي لعدم الوجوب قبل ثبوت الشرع ، ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري ، وخلاصته نظري موقوف على وجوبه عليّ ووجوبه عليّ موقوف على ثبوت الشرع عندي وثبوت الشرع عندي موقوف على نظري ، ينتج ان نظري موقوف على نظري وذلك دور باطل (و) رد اولا بان (نفس ذا الوجوب) اي وجوب النظر (ما توقفا عليه) اي على ثبوت الشرع عنده ، بل على

ونفس' ذا الوجوب ما توقفا عليه أو عليه ، ذا فليعرفا
لو سلم اللزوم للأفحام نقول : ذا مشترك الإلزام

ثبوته في نفس الأمر وهو ثابت فيها والمتوقف على ثبوته عنده علمه بوجوب
النظر وليس بشرط في التكليف • لا يقال : فيلزم تكليف الغافل ، لا
نقول : الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به ، ولهذا قالوا
شرط التكليف التمكن من العلم به لا اعلم به (أو) بمعنى الواو اي وما توقف
(عليه) اي على وجوب النظر (ذا) اي ثبوت الشرع عنده ، وانما يتوقف
على نفس النظر • والحاصل انه ليس وجوب النظر متوقفا على ثبوت الشرع
عنده بل على ثبوت الشرع في نفس الأمر ، فالكبرى الاولى ممنوعة وكذلك
ليس ثبوت الشرع عنده متوقفا على وجوب النظر بل على نفسه ، واتي بهذه
الجملة تأكيدا لبيان انه لا توقف من جانب أحد الأمرين على الآخر ،
والمستدل مشتببه حيث توهم من توقف وجوب النظر على ثبوت الشرع في
نفس الأمر توقفه على ثبوته عنده ، فهذا الجواب حل اي منع لاحدى
المقدمات بيان محل اشتباه المستدل (فليعرفا) ورد ثانيا بانه (لو سلم اللزوم)
اي لزوم توقف وجوب نظره على ثبوت الشرع عنده باغماض النظر عن
الفرق بينه وبين ثبوته في نفس الأمر فنقول حينئذ (للأفحام) اي افحام
المعتزلي المستدل بارخاء العنان له (نقول ذا) التوقف مشترك (الإلزام)
بيننا وبينكم ، فانه لو كان وجوبه بالعقل كما تدعونه لكان للمكلف ان يقول
بعد الزام الرسول اياه بالنظر : لا انظر ما لم يجب عليّ عقلا ولا يجب
عقلا عليّ ما لم انظر ، وخالصه نظري موقوف على وجوبه عقلا عندي ،
ووجوبه عقلا موقوف على نظري اذ ليس وجوبه العقلي بديها فنظري

فإنها أول واجبات مقصودة مطلوبة بالذات
حصولها بنظر فسلم كغيرها ما احتاج للمعلم
ليس ذلك الكتاب الشافي وصاحب الشرع لنا بكاف ؟
بل كل ما يؤتيا الشريعة فليس للنجاة بالذريعة

موقوف على نظري وذلك دور أيضا ، فما تجيبون به عن ذلك نجيب به عما
ورد علينا وهذا الجواب نقض اجمالي •

ثم اختلف في اول الواجبات على المكلف ف قيل انه المعرفة وقيل انه
النظر وقيل القصد الى النظر • والحق ان هذا الخلاف مبني على عدم تحرير
محل النزاع ؛ واذا حرر ارتفع لانه ان كان المراد باول الواجبات اولها
مطلقا فهو القصد الى النظر ، او الاول المقصود بالذات (فانها) اي معرفته
تعالى (اول واجبات مقصودة) و (مطلوبة بالذات) و (حصولها)
اي المعرفة تصورا بالوجه المنحصر فيه تعالى ، وتصديقا بوجوده ووحدته
وسائر صفاته الذاتية والفعلية (بنظر) صحيح في الانفس والآفاق الشاهدة
بالأله الكامل الغنى على الإطلاق (فسلم) كحصول (غيرها) اي غير معرفته
تعالى بالنظر ، وانما المستحيل معرفة كنهه وعليه قوله صلى الله عليه وسلم
[سبحانك ما عرفناك حق معرفتك] (وما) نافية (احتاج) حصولها بالنظر
(للمعلم) المرشد الى مادة الدليل وصورته بعد احتواء كتاب الله الوهاب على
منتهى ما تصل اليه بل تقصر عن درك تمامه العقول والالباب وبعد تعليم النبي
الزكي العربي وارشاده لنا الى طريق الصواب ، فهل بقي حاجة الى غيرهما
(ليس ذلك الكتاب) الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بكثير

المشرعة الخامسة

الجفنة الاولى منها

ولا قليل (الشافي) للصدر الغليل والقلب العليل (وصاحب الشرع)
الشريف الجليل (لـ)أرشاد(نا) وتعليمنا (بكاف) بلى وآمنا بقلب صافٍ
(بل كل ما لم يؤتنا الشريعة) وصاحبها ذو الدرجة الرفيعة (فليس للنجاة
بالذريعة) اي الوسيلة ، ومن اقتضى غير حضرة الرسول فقد خاب عن
الوصول الى المأمول • اوصلنا الله بفضل الوفى * الى جنابه بحبه الصفى *
فاض علينا من هبات باهرة * تحسر عنا الغفلات القاهرة * بنور عرفان وعلم
واف * لنيل اسرار هداه كاف * تنجو بها من الشكوك القاصرة * نرجو بها
بصيرة وباصرة * فنقتفى اثر الرسول النافع * لحشرنا تحت اللواء الواسع
بجاء ذي الجاه النبي الأحمد * صلى عليه ربنا للأبد * وصحبه وآله
السراج * وتابعى منهاجه الوهاج * لا سيما من جاهدوا في الدين *
واجتهدوا لطلب اليقين *

(المشرعة الخامسة)

الجفنة الاولى منها

في اسباب العلم • واعلم اولا ان العلم ام اقديم وهو علمه تعالى وذاته
العلية كافية فيه ، واما حادث كعلمنا وهو نوعان النوع الاول ضروري اي
اضطراري ، وهو ما يحدثه الله تعالى في العبد من غير كسبه واختياره كعلمه
بوجوده وتغير احواله وهو اعلى البديهيات ، وقد يطلق عليها اسم الوجدانيات
كما سبق • والنوع الثاني اكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة
كسبه ومباشرة اسبابه عقلا أو حسا أو غيرهما • والمقصود هنا بيان اسباب
العلم اليقيني المكتسب ، والمراد بالسبب السبب المفضى الى العلم في الجملة
لعامة الخلق المعترف به عند اهل السنة المحتج به على الغير ، فاندفع ما يقال
من ان السبب هو الله تعالى وحده لأنه مؤثر ، وخرج الامارات لأفضائها

اسباب علمنا قوانا الظاهرة ، ان سلمت ، سامعة وباصرة

الى الظن وخرج الوحي لانه سبب لعلم الرسول خاصة وبواسطته يحصل العلم لغيره ، وكذا الالهام لانه على تقدير سببته انما يكون سببا لعلم الملهم فقط ، والحس الباطن كالوهم لان اهل السنة لا يعترفون به وكذا الوجدان والحدس والتجربة المخصوصة باصحابها لعدم انتهاضها حجة على الغير .
وبقى اليقنيات النظرية والبدئية الاولى والفطريات والحسيات والمتواترات والمجربات والوجدانيات العامة .

ولما كان العقل سلطان القوي الدراكة ومستقلا في الادراك جعل سببا للعلوم الغير الحاصلة من الحس ، ولما كان بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة سواء كان الحساس انسانا او لا جعل الحواس الظاهرة قسما آخر من الاسباب . وهذان السببان ، وان كانا يكتفى بهما ، لكن لما عظم شأن الرسول المبلغ لاحكام الله تعالى وخبره صادق قطعا ، ومعظم المعلومات الدينية مستفادة من الخبر المتواتر ، اعتبرا وادرجا في الخبر الصادق وجعل سببا ثالثا ؟ فوجه الضبط على ما مر ان السبب اما خارج عن المدرك او لا ، والاول هو الخبر الصادق ، والثاني اما آلة للمدرك او نفسه والاول هو الحواس السليمة والثاني هو العقل وعليه قال الناظم (اسباب علمنا) اي العلم القطعي الحاصل لنا بمباشرة الاسباب الثابتة عندنا (قوانا) اي ثلاثة الاول قوانا الحساسة (الظاهرة) بمحالتها ومدركاتها ولذا قدمها ، وانما تعد من الاسباب (ان سلمت) عن الآفة والمانع وهي خمس الاولى (سامعة) وهي قوة مودعة في العصب المفروش على مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت اليها بمحض

وقبوة ذائقة مع لمس وقوة الشتم تمام الخمس .
والخبر الصادق هذا الثاني من تلك الأسباب له نوعان :
فأحد النوعين ما تواترا إن رُمّت حَدَّةٌ فكان خبراً
نشأ عن محسوس نحو سمع مقررّاً على لسان جمعٍ

خلق الله تعالى عندنا وبتموج الهواء المعلوم للقرع أو القلع العنيفين عند
الحكماء ، والحق انه لا وجه لانكار الأسباب والعلل بعد ان قررنا ان
ليس لها تأثير وانما هي اسباب عادية لا غير .

ثم ان هناك امورا الاول ان الصوت موجود في خارج الصماخ كما
هو موجود فيه ايضا . والثاني ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل
الى الصماخ والخارج عنه ايضا ، ويدل عليهما ادراك جهة الصوت والتمييز
بين قربه وبعده . والثالث ان ادراك الصوت موقوف على وصول الهواء
المتكيف به الى الصماخ ، ويدل عليه ميله مع الرياح وانه يتفرد بسماعه من
يتفرد بوصول الهواء الى صماخه . (و) الثانية (باصرة) وهي قوة مودعة
في العصبين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ ثم تفرقان الى العينين
بالتقاطع أو التماس والانحراف يدرك بها الالوان والاضواء بالذات
وبواسطتها سائر المبصرات ، اما بطريق انطباع صورة المرئي في ملتقى
العصبين بعد الانطباع في جليدتي العينين ، واما بخروج خطوط شعاعية من
العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المبصر كما يأتي
(و) الثالثة (قوة ذائقة) وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم
اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للطعوم
ووصولها الى العصب . والرابعة اللامسة المفادة بقوله (مع لمس) وهي قوة

تَوَاطُّوْا ، اسْتَحَالُ أَنْ يَمِينُوا فِيهِ ، وَذَا مَصْدَاقُهُ الْيَقِينُ
ذَا مُوجِبٌ لَعَلْنَا الضَّرُورِيَّ ضَرُورَةً ؛ فَانْظُرْ إِلَى الْمَسْطُورِ (★)

منتشرة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك عند التماس والاتصال (و) الخامسة (قوة الشم) وهي قوة
مودعة في الزائدتين النابتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلمتي الثدي ،
وتدرك بها الروائح بوصول الهواء المكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخيشوم ،
وهذه القوة (تمام) القوى الظاهرة (الخمس) •

(والخبر) مبتدأ أول (الصادق) أي المطابق للواقع (هذا) مبتدأ
ثاني (الثاني) • من تلك الأسباب (الثلاث للعلم ، وجملة (له نوعان) خبر
المبتدأ الثاني والمجموع خبر المبتدأ الأول (فاحد النوعين ما) أي خبر
(تواترا) و (ان رمت) أي قصدت (حدته) الجامع المانع فنقول إنه
(كان خبراً انشأ عن) الأحساس بـ (محسوس نحو سمع) من باقي
الحواس الخمسة حال كونه (مقررًا على لسان جمع • تواطؤوا) أي توافقوا
(عليه) و (استحال) عادة (ان يمينوا) أي يكذبوا (فيه) فقد ذكر في حده
قيوداً الأولى ان يكون منشؤه الأحساس لجواز ان يكذب آلاف الفلاسفة
في حكم نظري • الثاني ان يكون المخبر جمعاً لان خبر شخص أو شخصين
غايته ان يفيد الظن ، الا اذا كان المخبر معصوماً وخبر المعصوم قسم آخر •
والثالث ان يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب ، وان امكن ذلك عقلاً ، فان

(*) لعل وجه الامر بالنظر ان هاهنا امرين : أحدهما ان المتواتر موجب
للعلم ، وذلك بالضرورة ، فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة
زادها الله شرفاً وتعظيماً ، وبوجود بغداد ، وانه ليس الاً بالانخبار •
والثاني ان العلم الحاصل به ضروري ؛ وذلك لانه محصل للمستدل
وغيره حتى الصبيان الذين لا اهداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب
المقدمات • [منه] •

لعلوم العادية لا يعارضها الاحتمالات العقلية • وزاد بعضهم شرطا رابعا وهو ان لا يعارضه دليل قاطع كما اذا اخبر جماعة بغروب الشمس مع الاحساس بضوئها ، وادرجه بعض في الشرط الثالث فان المخبرين بما يعارضه مانع قطعي كاذبون قطعاً فضلاً عن ان يستحيل تواطؤهم عليه واختلف في عدده على اقوال لا حجة لهم في شيء منها نعم لا تكفى الاربعة وفاقا للقاضي والشافعية وما زاد عليها صالح له من غير ضبط بعدد معين •

(وذا) لك الخبر المتواتر (مصداقه) أي مصداق تحققه وحصوله بعد وجود العدد الصالح حصول (اليقين) به لمن سمعه فمتى حصل العلم له علم انه متواتر • ثم ان كان حصوله لكثرة العدد فقط فلا يختلف الناس فيه وكلما حصل لاحد حصل لغيره ، او لكثرتة وللقرائن المتصلة اي اللازمة للخبر سواء رجعت الى نفسه كالهيات المقارنة له الموجبة لتحقيق مضمونه من تأكيده بالقسم او الحروف المؤكدة مثلاً ، أو الى المخبر ككونه موسوما بالصدق أو مباشر للواقعة التي اخبر بها ، او الى المخبر عنه اي الواقعة التي اخبروا عنها ككونها حادثة قريبة من الوقوع مثل نزول الثلج في الشتاء ، أو بعيدة منه كنزوله في الربيع ، فيختلفون فيه لانها قد تقوم عند شخص دون آخر • وحصول العلم بها مع كثرة العدد غير قادح في التواتر ، وانما يختلف العدد باختلافها مع وجود اصل العدد الصالح كما قلنا ، واما خبر الآحاد فلا يفيد العلم الا مع القرائن المنفصلة وهي الزائدة على ما لزم الخبر مما ذكرناه كما اذا اخبر ملك بموت ولده المشرف عليه مع سماع صراخ وانتهاك حرمة واحضار جنازة وغيرها •

و(ذا) اي الخبر المتواتر (موجب لعلمنا الضروري) اي الحاصل من غير فكر ونظر ونعلم بحصوله منه (ضرورة) فهنا امران الاول انه موجب لعلم ضروري ناشيء من قياس خفي اضطراري لا يعلم السامع

والعلم بالقياسر الخالية والعلم بالمدائن النائية
والنوع الآخر من النوعين خبر مثل سيد الكونين
من مرسل أعزّه ذو العزة أيده بفضله بالمعجزة

بكيفية حصوله ، والثاني انه افادته لذلك العلم الضروري ضرورة وقد
ينبه عليها بحصوله لمن لم يتأهل للنظر كالصبيان (فانظر الى المسطور) في
كتب القوم لتعلم ان كون العلم المستفاد منه ضروريا لا يوجب كون افادته
ضرورية ، وذلك (كالعلم) الحاصل من الخبر المتواتر (بالقياسر) جمع
قيصر لقب به ملوك الروم (الخالية) اي الماضية (والعلم بالمدائن النائية)
اي البعيدة خالية وخالية ، أو حالة ومالئة (والنوع الآخر من النوعين)
للخبر الصادق (خبر مثل سيد الكونين) اي النشأتين الأولى الفانية والثانية
الباقية عليه وعلى امثاله افضل الصلوة والسلام (من) كل نبي مرسل
(اعزّه ذو العزة) والجلال فهداه واصطفاه واولاه من فضله ما اولاه فارسله
لتبليغ الأحكام وتكميل الانام وتخليه انفسهم عن الرذائل والآثام والشفاق
وتحليتها بفضائل العقائد والاعمال والأخلاق و (أيده بفضله) باظهار
صدقه عند الناس (بالمعجزة) وهي امر خارق للعادة يظهر بدون مباشرة
الاسباب في يد من يدعى الرسالة في مقام التحدي لاظهار صدقه في دعواه •
وتفصيل الخارق انه ان ظهر من غير الرسول فان كان مسلما عادلا
فمعونة وكرامة ، أو كافرا أو مسلما فاسقا فان نشأ عن مباشرة الأسباب
فسحر ، والا فاستدراج • وان ظهر من الرسول فان كان قبل الرسالة
فهو أرهاص ، أو بعدها فان كان في مقام التحدي فمعجزة والا فكرامة ،
فخرج بقيد الخارق الأمور الاعتيادية ، وبقيد دون مباشرة الأسباب السحر

بإقسامه ، وبقيد في يد من يدعي الرسالة كرامة الأولياء والصالحين وكذا
الأستدراج ، وبقيد التحدي الارهاص وكرامة النبي •

فان قلت لو فرضنا ان رجلا ادعى النبوة وظهرت الخوارق على يديه
بدون مباشرة الأسباب فيماذا يمتاز عنه النبي قلنا ان الامور المقررة الثابتة
لا تنقض بالامور الفرضية ، ومن المشهور ان مادة النقص يجب أن تكون
محققة ، وقد علم في طول القرون السالفة ان الله تعالى حفظ شرف الرسالة
عن المعارضة بآرباب الفساد ، والضلالة ، والا لوقعت مادة منذ فجر تاريخ
الرسالة الى الآن ولم يقع والا لملئت به الدفاتر ونقلت على مر الزمان ، فهو
بمثابة ان يقال ما تقولون فيما اذا اخبر مائة من الرجال بواقعة عن احساس
ومشاهدة وكذبوا ؟ اذ لا شك ان جواب هذا انه امر خيالي لا واقع له
فلا ينقض به قانون الخبر المتواتر • نعم قد ظهر دجالون ادعوا الرسالة
ولكنهم افتضحوا بعد قليل من الزمان على رؤوس الأشهاد كسليمة
الكذاب ، فكان يدعو بشيء ويستجاب له بنقيضه ، فيدعو للأعور وتغمى عينه
لصحيحة ايضاً ، ويمس رأس الاقرع ابتغاء شفائه فيبتلى بقروح وجروح
زيد مما كانت ، ويبصق في بئر ماء مالح فيغور مأؤه لا يبقى فيه شيء الى
غير ذلك • وربما ظهر انهم كانوا سحرة مباشرين لاسباب دجلهم واساليبهم
للمعونة المبنية على غوايتهم وجهلهم ، وهكذا جاء الحق وزهق الباطل ان
الباطل كان زهوقا •

فان قلت لم قررتم ان يكون الخارق الصادر على ايدي الفسقة
ستدراجا ، قلت لانه قد ثبت بالادلة القاطعة ان الكرامة عند الله انما هي
للتقوى والتقوى لا يحصل الا بالآيمان والاعمال الصالحة والاخلاق الحسنة
راقية ، وكل ذلك موكل الى التزام الشريعة الشريفة التي ارسل شارعها

رحمة للعالمين ووسيلة لسعادة اتباعه في الدنيا والدين ، فكيف يعقل اغفال هذه الحقيقة الخالصة لأمور تافهة لا قيمة لها في نظام الحياة والسعادة البشرية ، لا سيما وقد تحقق علميا ان تلك الخوارق يمكن حصولها للإنسان على قوانين الاكتساب والرياضيات النفسية ؛ فقد اثبت العلماء الاسلاميون الأخيار ، ومنهم الامام فخر الدين الرازي ، ان الإنسان متى توغل في الرياضيات والمجاهدات بكف النفس عن نيل المطامع والشهوات بالسهر والجوع وملازمة الخلوات صارت قواه الحسية والخيالية ضعيفة ، فاذا ضعفت قوت قوته العقلية القدسية ؛ فاشرقت الانوار في عقله وحصلت له المعارف وكملت له العلوم من غير تفكر وتأمل ؛ اي فاذا بنى رياضاته وترك هوى النفس على ابتغاء مرضاة الله واتباع شريعته مقتديا بسيد الكائنات - فانه جاع حتى شد من سغب أحشاؤه اللطيفة وسهر الليل من ثلثه الى نصفه الى ثلثيه قائما في الصلاة مناجيا مولاه كانه يراه بام عينه ، واحتلى شهورا في غار حراء قبل النبوة وبعدها متفكرا في ملكوت ربه وماله من الآلاء ، وترك مشتبهات النفس وصام عن ذوق الحلال فكان يصوم من الشهر الى نصفه ، وربما يصوم بأسلوب الوصال ، يستغفر في كل يوم اكثر من سبعين مرة ، ويداوم على ذكر ربه وتسيحه وتحميده وتهليله كرة بعد كرة ، ومع ذلك كله كان يتعب في الجهاد وارشاد العباد ، ويتحمل الاذى منهم ويصبر على الجفأ والعناد ، واستقام على ذلك وما والاى الى لقاء مولاه - فهذا المسلم المتبع لتلك السنن السنية يشرق قلبه بانوار التجليات ، وتفيض على شفثيه جواهر الكلمات ، ويطمئن قلبه وينشرح صدره لما قضى ربه عليه من البليات ؛ فيصير شخصه طور نور يقتبس منه من سلك في الوادي الأيمن ، وخلع أدبا نعلي التعلقات ، فلا شك ان ما يصدر عنه من الخوارق

بوارق فضل وكرامات تشعر بزهو حاله وعلو مناله من الدرجات ، وعلى هذا الاساس ما وقع لكبار الامة المرحومة كسيدنا عمر حين رأى ، وهو على المنبر بالمدينة يخطب ، سارية وجيشه الافضل ، فيناديه محذراً [يا سارية الجبل الجبل] وكخالد بن وليد الباسل اذ يشرب بذوق الصفا قدح السم القاتل وغيرهما من الصحابة والتابعين والاولياء الاصفياء البارعين المزيين نفوسهم عن الرذائل المحلين لها بالفضائل ، مستقيمين على منهج الشرع الشريف مداومين على طاعة مولاهم اللطيف •

واما اذا بناها على ما ترضاه نفسه وهواها فاقترب معها المناهي والمحرمات ، واتصف بمنكر الاخلاق والعادات فلا شبهة في ان الخوارق الصادرة منه ليس من الكرامات ، وانما هي استدراج واملاء ميين كما قال تعالى [سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملئ لهم ان كيدي متين] وعليه ما تواتر من الفلاسفة الاشرافيين الذين علموا تلاميذهم مع غيابهم عنهم وبعد البون بينهم ، وما ظهر ويظهر في عصرنا الحاضر من رؤساء الروحانيين الهنود من مشيهم بالارجل الحافية على النار والحديد المحمى بها في حفلاتهم الدينية واعيادهم السنوية ، وما يظهر من رهبانة الصوامع من اشياء تعد من البدائع ، ونحن ايضا بدورنا نسمع اشياء خارقة تظهر على ايدي جماعة جاهلين بواجباتهم الدينية من الاعتقاد والعمل ، قاصرين عن التعلم صائرين الى البطالة والكسل ، بل ومع خوض بعضهم في المناهي والمحرمات من اكل الحرام ، وتكرار النظر الى الاجنبيات ، وعدم الوفاء باداء الحقوق الواجبة فلو حمل ما ظهر منهم على الكرامة لانحرفت قواعد الشريعة الشريفة •

وعلى ذلك الاساس ذكر كبار السادة الاولياء ، ومنهم سيدنا عبدالقادر الجيلاني قدس الله سره • وافاض عليه خيره وبره ، ما معناه انه لو رأيتم

من يدعي الولاية والقرب من الله وخالف الشريعة الشريفة الغراء فعدوه
فاسقا ولو طار في جو السماء ، وخارقه اما سحر وخداج او تغرير
واستدراج • وافاده مفصلا الشيخ أحمد بن حجر الهيتمي في فتاواه
الخاتمة • ولو فرضنا ان ذلك من آثار دعوات دعا بها قدوتهم السلف الأبرار
في حالة شاذة شهودية ونالت الأجابة من الحضرة الأحديّة ، فهي وان
كانت كرامة للداعي الوارع الأمين لكنه استدراج لمن يظهر على يديه بدون
اتباع للشرع الشريف المين فتمسك بما القيناه اليك ولتكن مصونة لديك •
وانما اطلنا في هذا المقام للضرورة الداعية اليه من صيانة قواعد الإسلام
وعلى الله التوكل وبه الاعتصام •

وانما قلنا بخروج السحر عن المعجزة باعتبار انه بمباشرة الاسباب
دونها ، لانه قد تقدر وتحقق ان الرسالة والنبوة تنشأ عن الوحي والوحي
ليس امراً مقدوراً مكتسباً وكذلك التأييد بالمعجزة ؛ فان ما ظهر وتواتر منها
كاحياء الموتى ، وابراء الاكمه والأبرص ، وتسييح الحصى ونطق الجماد ،
وتفجير الماء من نحو ما بين الاصابع ، وتكثير القليل من الزاد ليس من جنس
اعمال يبلغها عقل الانسان ويستولى عليها بممارسة الاكتساب ومباشرة
الاسباب ؛ فان الانسان ، وان بلغ اليوم مقاما رفيعا من الصنع والاختراع
لا يهتدي لمباشرة اسبابها فضلا عن العمل والابداع ، واما السحر فجميع
اصنافه مبنى على الكسب والاعتماد بطرق الفن والاحتيال •

واليك زبدة مما افاده بعض العلماء المحققين في هذا الشأن حيث افاد
ان السحر لغة ما لطف وخفى سببه وفي عرف الشرع مختص بكل امر
يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ، واذا اطلق افاد ذم فاعله أو
قيد فمنه ما يدل على الذم ومنه ما يدل على مدحه ويقع على

وجوه : فمنها سحر اصحاب النفوس القوية وغلبتهم على اصحاب النفوس
 الضعيفة فان الوجدان دال على ان حركات الانسان تنبعث عن تصوراته
 النفسانية ، فمن الناس من هو قوي العقيدة ثابت العزيمة لا ينهزم ازاء
 النوائب ، ولا يتألم بمدافعة المصائب ، فكما ان ذلك ثابت كذلك وجد ويوجد
 في بعض الانسان قوة نفسانية متى اجتمع بالناس وخاطبهم بأساليبه الفنية
 المكتسبة اثر فيهم وحول مجرى افكارهم وقلوبهم رأسا على عقب • ومنها
 ما يكون بالارتباط بالارواح الخبيثة كالكهنة والرهبان المبتدعة • ومنها
 ما يكون بالطلسمات وتركيب الحروف والارقام على الاساليب المتداولة
 المخصوصة • ومنها ما كان بالاستعانة من اوضاع النجوم ومواقعها الفلكية مع
 الاوضاع الارضية • ومنها ما يكون بالتخيلات والأخذ بالعيون كما يفعله
 اصحاب خفة اليد والشعوذة فيريك الواحد اثنين والواحد بالشخص في
 مكانين ، ومن ذلك اعمال سحرة فرعون فقد غمصوا حبالهم في الزئبق
 فترأت متحركة جواله كالحيات الجواله ، وهي في ذاتها حبال جامدة كما
 قال تعالى [فيخيل اليه من سحرهم انها تسعى] ومنها ما كان باستعمال الادوية
 الطبية التي تؤثر في الدماغ والقلب فتورث الهزال والملال او الكسل
 والتواني في الأعمال أو الطرب كمن شرب • ومنها الاعمال المجيبة التي
 تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية كما في ادوات جر الاثقال
 ورفع الأحمال واعلاء الماء الى قمم الجبال وصندوق الساعات وغير ذلك من
 بدائع الأعمال ، فقد تبين ان مطلق السحر شيء دقيق خفي السبب لا يعرفه
 الا من فاز بعلمه وقام على علمه ، فمنه ما هو امر تخيلي بلا حقيقة واقعية
 وان كان يؤثر في الناس كما قال تعالى [فاوحس في نفسه خيفة موسى]
 ومنها ما هو امر وعمل دقيق مبنى على فن من فنون الصناعة المادية ، وبعد
 الاطلاع عليه يصير شيئا اعتياديا كالصناعات المتداولة ، ومهما كان النوع

ذَا مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الْأَسْتِدْلَالِيِّ مُشَابِهٌ فِي فَقْدِ الْأَحْتِمَالِ
لَوْصَمَةِ الزَّوَالِ وَالْمُنَافِي بِمَا مَضَى ، بَلْ ذَاكَ نَوْرٌ صَافٍ

فَهُوَ شَيْءٌ مَكْتَسَبٌ يُؤْخَذُ وَيُعَارَضُ بِالمِثْلِ وَبِأَقْوَى مِنْ أَهْلِ فَهْمِ الْغَالِبِينَ
وَتَضَمُّحِلْ أَزَاءَ الْمُعْجَزَةِ الْقَاهِرَةِ الْبَاهِرَةِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ الْمُرْسَلِينَ كَمَا قَالَ تَعَالَى
[فَالْقَى السَّحَرَةَ سَاجِدِينَ قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ] •

و (ذَا) الْخَبَرُ الصَّادِرُ مِنَ الرَّسُولِ (مُوجِبٌ) عَادَةٌ (لِلْعِلْمِ الْأَسْتِدْلَالِيِّ)
فِي قَلْبٍ مِنْ آمَنَ بِهِ بِمُضْمُونِهِ حَيْثُ يَسْتَدِلُّ عَلَى صِدْقِهِ بِأَنَّهُ خَبَرٌ مِنْ ثَبَتَ
صِدْقُهُ بِالْمُعْجَزَةِ وَكُلِّ خَبَرٍ كَذَلِكَ فَهُوَ صَادِقٌ وَلَكِنَّهُ (مُشَابِهٌ فِي فَقْدِ الْأَحْتِمَالِ •
لَوْصَمَةِ) أَيِ عَيْبِ (الزَّوَالِ) بِتَشْكِيكِ الْمَشْكُوكِ كَمَا فِي الْعُلُومِ التَّقْلِيدِيَّةِ
(وَالْمُنَافِي) لِلطَّرْفِ الْمَصْدُوقِ بِهِ كَمَا فِي الظَّنِّ وَالْجَهْلِ الْمَرْكَبِ بِإِصَابَةِ دَلِيلٍ
قَاطِعٍ عَلَيْهِ (بِمَا مَضَى) مِنَ النَّوعِ الْأَوَّلِ (بَلْ ذَاكَ) أَيِ الْعِلْمِ الْحَاصِلِ بِخَبَرِ
الرَّسُولِ (نَوْرٌ صَافٍ) عَنْ كُلِّ مُخَالَفٍ وَمُنَافٍ لِكُونِهِ مُقْتَسَبًا مِنْ وَحْيِ ذِي
الْجَلَالِ • هَذَا وَقَالَ النَّاظِمُ فِي تَعْلِيْقَاتِهِ هُنَا مَا نَصَّهُ [أَذْهُوَ وَهُوَ وَنَحْنُ نَحْنُ
فَالْفَرْقُ بَيْنَ خَبَرِهِ وَخَبَرِنَا ، وَإِنْ كَانَ مُتَوَاتِرًا ، كَالْفَرْقِ بَيْنَهُ وَبَيْنَنَا] انْتَهَى •
وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ أَنَّ خَبَرَ الرَّسُولِ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ لِأَنَّ خَبَرَهُ
قَبْلَ ثَبُوتِ رِسَالَتِهِ ، وَإِنْ كَانَ مِنْ خَبَرِ الْآحَادِ وَمُفِيدًا لِلظَّنِّ ، لَكِنَّهُ بَعْدَ ثَبُوتِهَا
لِلسَّامِعِ مِنَ الْفَطْرِيَّاتِ وَقِيَاسِهَا لِأَنَّهُ لَا يَنْفَكُ عَنْهَا وَلَا حَاجَةٌ بِهِ إِلَى النَّظَرِ
قَطْعًا •

فَإِنْ قُلْتَ يَنْتَقِضُ حَصْرُ الْخَبَرِ الصَّادِقِ فِي نَوْعِهِ بِخَبَرِ اللَّهِ وَخَبَرِ الْمَلِكِ
وَخَبَرِ أَهْلِ الْأَجْمَاعِ ، قُلْنَا إِنَّ الْأَوَّلِينَ إِنَّمَا يَفِيدَانِ الْعِلْمَ لِعَامَةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَا
إِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَمَّا الْآخِرُونَ فَهُوَ فِي مَعْنَى خَبَرِ الرَّسُولِ

قُلْ تَارِكَ السَّمْنِيَةِ الْمَزْخَرَةِ وَزَخْرَفَ الْبَعْضُ مِنْ أَهْلِ الْفَلَسَفَةِ :
الثَّالِثُ الْعَقْلُ بَلَا أُمْتِيَانِ وَعِلْمُهُ ، كَمَا مَضَى ، قَسَمَانِ
فَشَنِّفُوا بِدِيهَةِ الْحَضَرِ مِنْ غَيْرِ أَنْ نَنْظُرَ بِالضَّرُورِيِّ
وَمَا بِوَسْطِ نَظَرِ اسْتَحْضَرَا فَبَاكْتِسَابِيٍّ لَدَيْهِمْ ذُكْرَا

لأنه إنما يكون حجة بالقدر المشترك الواصل إلينا من قوله فإن أمته لا يجتمعون على ضلالة ، ولا يجاب بأنه في حكم الخبر المتواتر لأن الخبر المتواتر هو الناشئ عن الاحساس والمشاهدة وخبر أهل الاجماع ليس كذلك لأن مواقع الاجماع احكام دينية اصلية او فرعية • لا يقال كيف يكون خبر الرسول موجبا للعلم الاستدلالي على رأي الاكثرين والصحابة الكرام سمعوه حين يخرج من شفّته اللطيفتين ، ونحن قد نعلم بالتواتر بعض احاديثه الشريفة ، وان كانت قليلة ، لانا نقول المعلوم ضرورة في المادتين كون الخبر خبر الرسول والمعلوم استدلالا هو صدقه وتحقيق مضمونه في الواقع وبينهما فرق فارق •

والسبب الثالث العقل ، ولما خالف في سببته وافادته للعلم السمنية وبعض الفلاسفة قال الناظم رادعا عن اقتفاء آرائهم الفاسدة (قل) ايها التلميذ حال كونك (تارك) رأي الطائفة المعروفة بـ (السمنية) لانتسابهم الى سَوَمَنَاتِ اسم صنم عبّد في الهند (المزخرفة) العقيدة المنكرة افادة العقل العلم في جميع النظريات (و) تارك (زخرف البعض من أهل الفلسفة) المنكر افادته العلم في الالهيات فقط • ومقوله (الثالث) من اسباب العلم لعامة الخلق (العقل) وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات فانه سبب له في الجملة (بلا أمتيان) اي اتصاف بالبين وهو الكذب ، وما ادعته السمنية من انه لا طريق للعلم الا الحس فباطل بداهة والمخالف مكابر مجازف ،

بل الحس لا يوجب الشعور بدون مراقبة النفس فان الانسان اذا اهتم
بشغل شاغل لم يشعر بما يصل اليه من طرق الحواس ، واما العقل فيدرك
اشياء معقولة بدون وساطة منها • وكذا ما ادعاه بعض الفلاسفة بناء على كثرة
الاختلاف وتناقض الآراء في الألهيات وذلك لانها لفساد الآراء فلا تمنع
كون النظر الصحيح مفيدا •

(وعلمه) اي العلم الحاصل منه (كما مضى قسمان) بديهي ونظري
(فشنفوا) اي قرطوا العلم الموصوف (بديهة الحضور) عنده (من غير
ان تنظر) لتحصيله (بـ) قرط اسم (الضروري) بالمعنى الاعم سواء كان
تصوراً أو تصديقا وسواء اكتفى فيه بتصور الطرفين والنسبة أو احتيج ايضاً
الى حس أو حدس أو تجربة أو تواتر أو قياس فطري (وما) من العلم
(بوسط نظر استحضرا) اي استحصلا (فبـ) اسم (اكتسابي) بالمعنى الاخص
(لديهم ذكرا) وتوضيح المقام ان العلم الحاصل للانسان اما اضطراري
لا يحتاج الى مباشرة الاسباب وهذا هو الضروري بالمعنى الأخص ، واما
اكتسابي يحتاج فيه اليها وهذا هو الاكتسابي بالمعنى الاعم ، ومنه العلم
الحاصل باستعمال العقل ، واكتسابي بالمعنى الاخص وهو المرادف
للأستدلالي ، وهما مع العلم الحاصل بالحواس السليمة والخبر الصادق
من اقسام الاكتسابي بالمعنى الاعم وهو ما يحصل بمباشرة الاسباب المقابل
للضروري بالمعنى الأخص وهو الاضطراري الحاصل بدون كسبه واختياره
فاحتفظ هذا وكن على انتباه حتى لا تقع في خلط واشتباه •

ولما اختلف في سببية الالهام للعلم فقال بها بعض ونفاها آخرون بينه
بقوله (واطرح) اي وطرح (الالهام) وهو القاء الله تعالى المعنى في القلب
بطريق الفيض عن كونه سببا للعلم (هؤلاء) العلماء المجتهدون في ظاهر

وَأَطْرَحَ الْأَلْهَامَ هَؤُلَاءِ وَسَبَبٌ ذَا عِنْدَ الْأَصْفِيَاءِ
فَمَا عَلَى مُقَلِّدِ الْمُجْتَهِدِ لَهُ عَلَى مُسْتَرْشِدٍ لِلْمُرْشِدِ (*)

الشرعية ، لان صاحبه ليس معصوما عن الخطأ فلا وثوق بما يلهم ولا يعلم
هل هو من الله المنان او من تسويلات النفس وتليسات الشيطان فلا يجب
عليه العمل به ولا على اتباعه اتباعه (و) لكنه (سبب ذا) اي الالهام (عند) العلماء
(الأصفياء) لعلم صاحبه لانه اذا كان صفى السر منشرح الصدر بالطاعات
مطمئن القلب بذكر الله تعالى في غالب الاوقات فالهم شيئا مطابقا لاصول
الشرع الشريف فلا شك انه يبدو له أجلى واوثق من نتيجة البرهان فكيف
لا يوجب العلم لصاحبه ، فالحق انه سبب لعلمه وموجب لعمله وعلى اتباعه
المصدقين المقلدين له ان يعملوا بما يقتضيه وعليه قال الناظم (فما) يجب
(على مقلد المجتهد) في الاحكام الشرعية الظاهرة (له) اي لذلك المجتهد
يجب (على) تابع (مسترشد للمرشد) الكامل المكمل من اطاعته في آدابه ،
ولكن القوم لم يعدوه من اسبابه لان كلامهم في الايات المفيدة له عند عامة
الخلق ، وهذا انما يوجب العلم لصاحبه فقط لا غيره ، ولو كانوا من

(*) اي فما وجب على مقلد المجتهد في الاحكام الظاهرة ، من الاتباع
والعمل بقوله من غير طلب دليل وبلا نكير ، يجب على المرید
والمسترشد في حق شيخه ومرشده من السلوك والاقتفاء والاطاعة له ؛
اذ المشائخ في الطريق الكاملون المكملون مجتهدون في الاحكام الباطنة
مثلهم . وكما لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر فلا يجوز للمجتهد
من مشائخ الطريقة العارفين بضروريات الدين الراسخين في السلوك ،
كما اقتضاه الشريعة والطريقة والحقيقة ، تقليد غيره . واعرف ما قلنا
مما جرى بين موسى وخضر ، على نبينا وعلى آله وعليهما وعلى جميع
الانبياء الصلاة والسلام كما نطق به الكتاب ، صد درستى در شكست
خضرست . [منه]

الجفنة الثانية

دليلنا ما يمكن التوصل بنظر فيه لحكم يوصل
يختص بالجازم ذاك تارة فقد يقابله الأمانة

المقلدين ، لان خبر غير الرسول لا يفيد العلم اليقيني الذي كلامنا فيه لعدم
الوثوق بعصمته عن الخطأ ، وانما يجب عليهم العمل بمقتضاه لانه يكفي
فيه الظن وعلمهم اقوى منه لانه تقليد واعتقاد جازم ، الا ترى ان كثيرا
من الفقهاء قالوا بوجوب الصيام على من اعتقد ان غدا من رمضان حسب
معرفة بالحساب ، أو اخبره فاسق برؤية الهلال ، وكيف يكون الالهام
اضعف من الظن الحاصل بالحساب أو اخبار الفاسق ؟ وقد عد الالهام من
العلم المدني الفائض من جناب قدس خلاق الكائنات على القلوب المشرقة
بانوار التجليات حتى كاد ان ينسلخ اصحابها عن طور المادة فيكون انسانا
بالصورة وملكا بالسيرة وهم من العباد الذين قال تعالى في شأن بعضهم
[وعلمناه من لدنا علما] نعم ربما يحصل من بعضهم عمل مخالف بظاهره
لظاهر الشريعة فينكر من العلماء الحاكمين بظاهرها دعما للدين المين
وصيانة لحوزة الاسلام والمسلمين ، وهذا المنكر مثاب في انكاره فانه غاية
مستطاعه في اقامة الاحكام وممثل بانكاره قوله تعالى [ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر] كما انكر سيدنا
موسى على سيدنا الخضر على نبينا وعليهما السلام ، مع انه في الحقيقة انما
عمل بما يوافق امره تعالى ورضاه . ومن علم الحقيقة لم ينكر تلك الاعمال
لكن يختص بعلمها من خصه الله به دون غيره ، فيجب على الاول العمل
بمقتضاه دون الثاني بل ويجب عليه انكاره ، الا ترى ان الحاكم يجب عليه
ان يعمل بعلمه في فصل الخصومات ، وان لم يوافقه الظاهر ، والشخص

الظافر بحقه يجوز له ان يأخذ حقه ظفرا لعلمه باستحقاقه ولا يجوز ذلك لمن وكله فيه ، واذا ادعى عليك مدع مبطل شيئاً واثبتته بالبينه يحكم القاضي باستحقاقه له مع انه يجوز لك ان تمنع ذلك عنه او تسرقه عنه اذا اخذه ، واذا وهب رجل خبزا مسموما لجائع جاهل فيجب عليك اخذه واتلافه ويجب على حاكم الشرع تغريمك وتأديبك الى غير ذلك • ومن قواعد الشريعة المطهرة سد الذرائع ودفع الافسد بالفاسد ونحن ، وان لم تعلم حقيقة الشريعة والاصول التي عمل بها سيدنا الخضر عليه السلام ، لكن نقدر ان نطبق عمله على قواعدنا كما قرره بعض المحققين ، ومع ذلك فقد بينا ان الحاكم بالشرع الذي رأى العمل من ذلك الملمم مخالفا لظاهر الشرع الاقوم يجوز بل يجب عليه انكاره ، وهو فائز بانكاره صيانة للدين فوزا عظيما ، وان كان الملمم نال رتبة سنية ومقاما كريما ، فامؤمن بخير على كل حال •

(الجفنة الثانية)

في الدليل واقسامه

(دليلنا) معاشر الأصوليين (ما) اي مفهوم مفرد أو مركب (يمكن التوصل) اي الوصول بكلفة واعتمال (ب) سبب (نظر فيه لحكم) اي الى حكم مطلوب (يحصل) به • فان كان مفردا فالنظر فيه بمعنى اخذ احواله المناسبة للمقام وضمها اليه حسب الأصول كان تقول العالم متغير وكان متغير حادث لينتج ان العالم حادث • وان كان مركبا كالعالم مع التغير والحدوث فالنظر فيه عبارة عن ترتيبه فقط ، وذلك الحكم يعم تارة الجازم وغيره و (يختص بالجازم ذاك) الحكم (تارة) أخرى فالدليل قد يشمل البرهان وغيره فلا يقابله الامارة و (قد) يختص بالبرهان (فيقابلة الأمانة) وهي الدليل المتوصل به الى حكم غير جازم ثم ما هو (موكول) الى الـ (نقل) وموقوف عليه بجميع مقدماته او بعضها

مَوَكُولٌ نَقَلَ مِنْهُ ذَا نَقْلٍ إِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَا فَذَا عَقْلِي
وَتَارَةً الْقَطْعُ مِنْهُ كَائِنٌ بَأَنَّ أَعَانَتْ ذَلِكَ الْقَرَائِنَ
وَمُسْتَوَى الْجَنَسِينَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَيْسَ لَهُ سِوَى شَجَاعِ النُّقْلِ
وَمَا عَلَيْهِ النُّقْلُ قَدْ تَوَقَّفَا لَيْسَ سِوَى الْعَقْلِ لَهُ شَيْءٌ كَفَى

الجفنة الثالثة

بالحكم للعقل هناك ناغنا وإن يكن فيما سيئاتنا غني

(منه) أي من الدليل (ذا نقلي) كان يقال الصلاة مفروضة وكل مفروض يجب فيه النية و (ان لم يكن) الدليل (كذا) أي موكولا الى النقل بشيء منها (فذا) دليل (عقلي) كان يقال العالم ممكن وكل ممكن محتاج الى مؤثر • ثم في افادة النقلى للقطع بالمطلوب خلاف قيل يفيد مطلقا ونسب الى الحشوية ، وقيل لا يفيد مطلقا لاحتماله لمعانٍ لا يعلم اي منها مراد • وفصل قوم وقالوا ان قارنته القرائن المفيدة للقطع به افاده والا فلا وذلك ما افاده الناظم بقوله (وتارة القطع) بالمطلوب (منه) أي من الدليل النقلى (كائن • بأن اعانت ذلك) الدليل (القرائن) المعينة للمراد كما في ادلة وجوب الصلاة فان الصحابة علموا معانيها المرادة بمعونة القرائن المشاهدة لهم ، ونحن علمناها بالنقل (و) كل حكم (مستوى الجنين) أي الجانبين (عند العقل • ليس له) مصارع يصرعه (سوى شجاع) دليل (النقل • وما) أي وكل حكم (عليه النقل قد توقفا) كوجود الباري تعالى وحياته وعلمه ورسالة الرسل وصدقهم في التبليغ (ليس سوى) دليل (العقل له) أي لاثباته (شيء كفى) اذ لو استدل عليه بالدليل النقلى لدار وما عداه يثبت بهما ...

(الجفنة الثالثة) في الاحكام العقلية

(بالحكم للعقل) أي بحكمه واقسامه (هناك ناغنا) امر مخاطبه

لأن من انواع ما افادوا انواع الإدراك لنا تزداد
لحكمه عن غيره امتياز و'جوب' ، استحالة ، جواز
ما لم يكن عدمه تصوّرا فوسمه بواجب قد ذكرا
ما لم يكن لكونه سبيل تصوّر فذاك مستحيل
وما استوت في العقل كفتاه فالوسم بالجائز قد آتاه

بالمناغة وهي المكاملة الحلوة الطيبة مع القرناء (وان يكن في ما سيأتينا) في
الجفنة الخامسة من المشرعة الثالثة (غنى) لنا عن البحث هنا (لان من
انواع ما افادوا • انواع الادراك لنا تزداد) فاجابه المخاطب وقال (لحكمه)
اي العقل (عن غيره امتياز) لانه حكم بالنظر الى المفهوم من حيث هو هو
وهو ثلاثة (وجوب) و (استحالة) و (جواز) فـ (ما لم يكن عدمه تصوّرا)
كوجود الواجب وفردية الثلاثة وزوجية الاربعة (فاسمه بواجب قد ذكرا)
و (ما لم يكن لكونه) اي لوجوده (سبيل تصوّر) كجمع النقيضين ورفعهما
واللا شيء وزوجية الثلاثة وفردية الاربعة (فذاك مستحيل • وما استوت
في العقل كفتاه) اي وجوده وعدمه (فالوسم) والاسم (بالجائز) والممكن
الخاص (قد اتاه) فهذه انواع ثلاث (ومقتضي ذاتِ هذه الانواع) الثلاث
اي لوازم ذاتها (ما انفك عن تيك) الانواع (بلا نزاع) والا لارتفع
ملزومها وهو الواجب والممتنع والممكن فيلزم الانقلاب وهو ممتنع ، وعليه
ما اشتهر من ان الانقلاب مستحيل ، لا ما توهم من تبدل الصفات والأعراض
مع بقاء المادة كالانقلاب التراب ذهباً والحيوان ملحاً والعصا حيّة الى غير
ذلك من خوارق العادات لا خوارق العقليات • وقوله (دينا) منصوب بفعل
مقدر اي لازم دينا غير منقلب وغير مبتدل (كهذه) الانواع الثلاثة الثابتة
(على الحساب) تستعمل لتقرير الشيء وتقييده بالاصوال المتبعة (واثبت

ومقتضى داتِ ذِه الانواع ما انفك عن تيكَ بلا نزاع
دينياً كهذه على الحساب فثبت على عدم الانقلاب
(هذه هي المشرعة السادسة)

(الجفنة الاولى منها)

على عدم الانقلاب) واستقم على منهج الحق والصواب حتى يفيض عليك
الملك الوهاب فيض القبول يوم المآب ، ثبتنا الله على الحق والحقيقة واتم
لنا نور رحمته حتى نسلك في سواء الطريقة بمنه ورحمته •

هذه هي المشرعة السادسة

في الامور العامة

وهي ما لا يختص بقسم من الاقسام الثلاثة للموجود اعني الواجب
والجوهر والعرض سواء شمل جميعها كالوجود والوحدة فان كل موجود ،
وان كان كثيراً ، فله وحدة ما باعتبار ، وكالماهية بمعنى ما به الشيء هو هو ،
والتشخص فانهما تشملان الجواهر والأعراض ، والواجب تعالى عند القائلين
بان له ماهية مغايرة لوجوده وتشخصا مغايراً لماهيته ، أو شمل اثنين منهما
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والمعلولية والكثرة ؛ فنحو
القدم والعدم والامتناع والوجوب الذاتيين ليس منها وانما يبحث عنه بالتبع ،
وقيل انها ما يشمل الاقسام الثلاثة بنفسها او مع مقابلها فدخوله فيها واضح
والبحث عنه بالذات • هذا وقدمها على سائر المباحث لكونها كالمباديء لها ،
وقدم بحث الوجود لشرفه فقال :

الجفنة الاولى منها

في تصور الوجود وزيادته على الماهية وعينيته لها واستراكه معنى أو
لفظاً • اما تصوره ففيه مذاهب : الاول انه ضروري كما افاده بقوله (تصور

نصوّرُ الوجودِ ذو الجلاء يأتيك ، بل وأبطنُ الأشياءِ
يزائِدُ في ذهننا مشترك معنى ، وبالتنبيه ذاك مدرك

الوجود ذو الجلاء (والوضوح بحيث (يأتيك) بدون تجشم كسب كسائر
الوجدانيات فتعريفه بانه الكون أو التحقق أو الشيئية لفظي ، والبداهة انما
نغنى عن التعريف الحقيقي ، وقد ينبه عليها باننا نجزم بالحملية المرددة
المحمول الحاكمة بان الشيء اما موجود او معدوم بداهة ، ولو كان تصور
نظريا لم يحصل الجزم كذلك لاحتياج التصديق الى تصورات الطرفين
والنسبة . فان قلت ان استدلت بداهته مع جميع ما لا بد له منه من التصورات
فمصادرة ، او بداهته بعدها فلا يتم التقريب لجواز ان تكون حاصلة
بالنظر . قلنا نختار الاول ولا مصادرة لان بديهية التصديق ، وان كانت
موقوفة على بديهية التصورات ، لكن ليس المقصود هنا الاستدلال بداهته
على بداهتها ، بل الاستدلال بالعلم ببديته على العلم ببديهية تصور الوجود
ولا مصادرة فيه . ولو نبهنا على بداهته بان علم كل احد بانه موجود
ضروري ، ولا شك ان هذا العلم موقوف على تصور الأطراف ولو لم يكن
تصورها بديها لما حصل ذلك العلم ، لكان اسلم .

الثاني انه كسبي وما ذكر تعاريف حقيقية له . والثالث انه لا يتصور
اصلا لا بداهة ولا اكتسابا كما افاده بقوله (بل واطن الأشياء) وقد يحتاج
عليه بان تصوره انما يكون بتميزه عن غيره ، ومعنى التميز انه ليس غيره
ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق
الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق فيدور ، ويحتاج
بان تصوره بتميزه عن غيره في نفس الامر ، لا بالعلم بتميزه حتى يجب
تعقل السلب ويفضي الى الدور . واما زيادته على الماهية وعينته لها واشترائه

معنى او لفظا ففيها مذاهب (و) المذهب الاول ما عليه جمهور المتكلمين من انه (زائد) عليها في الواجب والممكن لكن لا في الخارج لان الوجود ليس امرا موجودا في الخارج بل (في ذهننا) وانه (مشترك معنى) وله مفهوم واحد يعم وجود الواجب والجوهر والعرض فهو حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات فوجود الواجب هو كونه في الاعدان كما ان وجود الانسان كذلك (وبالتثنية) عليه (ذلك) المذكور من الزيادة على الماهية والاشتراك المعنوي (مدرك) لا بالاستدلال عليه ، وكل ما يعرض في سياق الاستدلال ليس بدليل حقيقة بل تنبيه في صورة الدليل • والتثنية على اشتراكه بوجوه الاول انا نجزم بوجود اشياء مع التردد في خصوصياتها فانا اذا نظرنا الى شبح ورأينا من بعيد جزما بوجوده ، ولو ترددنا في انه حجر أو نبات أو انسان أو غيرها من الموجودات ، والمجزوم به الباقي مع التردد مشترك • الثاني ان الوجود مقابل للعدم وللعدم معنى واحد ، فاذا حصرنا مفهومهما بينهما وقلنا هو اما موجود او معدوم فقد تم الحصر ، ولو كان للوجود معان لم يتم اذ اي معنى منها اريد بقى غيره واسطة بينه وبين المعدوم • الثالث انا نقسم الوجود تقسيما عقليا الى وجود الواجب والممكن ومورد القسمة العقلية يجب ان يكون مشتركا معنويا • واما على زيادته على على الماهية الممكنة فبوجوه : منها ان الماهية ، من حيث هي ، تقبل العدم والا ارتفع الامكان عنها ولو لم يكن زائدا لم تقبله • ومنها انا نعقل الماهية الممكنة مع التردد في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزء منها • ومنها انه لو كان نفسها لما افاد حمله عليها •

واما التثنية على زيادته على ماهية الواجب فبوجوه ايضا الاول انه لو لم يكن زائدا عليها بل وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهيته فتجرده وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا ويلزم ان يكون وجود

للحكماء بينهم تقاص حقيقة الحق وجود خاص
بنفسه ، يقوم مستديماً وقد غدا لغيره مقيماً

الممكن مجرداً قائماً بذاته ايضاً وهو باطل ، واما لغيره فيكون تجرد وجود
الواجب لعله منفصلة فلا يكون الواجب واجباً لاحتياجه في تجرده وقيامه
بذاته الى غيره • الثاني ان وجود الواجب مبدء للممكنات فلو كان هو الوجود
المجرد فالمبدء لها اما الوجود وحده او مع قيد التجرد ، والاول يقتضي
ان يكون كل وجود مبدءاً له فيكون كل شيء مبدءاً لكل شيء وبطلانه
اظهر من ان يخفى • والثاني يقتضي ان يكون التجرد ، وهو عدم العروض
للماهية ، جزءاً من مبدء الوجود وانه محال بداهة ، ومؤدًى الى انسداد
باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون المركب من العدم موجداً مع كونه
معدوماً جاز ان يكون العدم الصرف ايضاً موجداً لان المانع واحد وهو كونه
معدوماً فاذا لم يكن في التركيب مانعاً لم يكن وحده ايضاً مانعاً • والجواب
انه ليس النزاع في الوجود المشترك بل في وجوده الخاص المخالف لسائر
الوجودات الخاصة في الماهية ، ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات
المخالفة له في الماهية مجردة ومبدءاً للممكنات ، وانما يلزم هذا لو كانت
متساوية في الماهية مع وجود الباري واذ ليس فليس •

والمذهب الثاني ما ذهب اليه الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين ،
وان اسنده الناظم الى الحكماء فقط ، من انه مشترك لفظي بين وجود الواجب
ووجود الممكن ، وعين الماهية في الواجب ، وزائد في الممكن كما قال
(للحكماء بينهم تقاص) اي اشتراك في قصة معتقدة لهم وهي ان (حقيقة
الحق) تعالى وتقدس (وجود خاص) وهو (بنفسه يقوم) اي قائم بذاته
غير مفتقر الى غيره (مستديماً) اي دائماً باقياً الى الأبد كما كان في الأزل

ولم يكن وجوده مؤالفاً وجوداً ما سواه ، بل مخالفاً
في عارض الكون له شريك فقلبه عليهما تشكيك

لم يتغير ولم يتبدل (وقد غدا) صار (لغيره) من الوجودات (مقيماً) فله
الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين •

وتفصيل ذلك كما في الجلال ، ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة
في باديء النظر امراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو
الوجود المطلق ، وانما يتخصص في الممكنات بالإضافة الى الماهية التي ينتزع
منها كوجود زيد ووجود عمرو ، والبرزهان القاطع دال على ان كونها بتلك
الحيثية باستنادها الى وجود الحق تعالى وتقدس ، واما وجود الحق فتخصصه
بسلب الأضافة الى غيره فليس له حصة منه بل ذاته تقوم مقام الحصة في
كونه مبدء الآثار الخارجية نظير ما يقال ان ذاته تعالى قائم مقام العلم في
كونه مبدءاً للانكشاف وكذا في سائر الصفات • فان قلت ان اريد بالوجود
المعنى المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من
الوجودات ، وان اريد به معنى آخر اصطلاحوا على تسميته بالوجود فيكون
النزاع لفظياً • قلت المراد به مبدء انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو مبدء
الأثر وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل •

(ولم يكن وجوده) بمعنى مبدء الاثر الذي هو عين ذاته عند الحكماء
حقيقة (مؤالفاً) ومماثلاً (وجود ما سواه) وان كانا متشاركين في مطلق
الوجود بمعنى مطلق مبدء الاثر (بل) كان وجوده امراً (مخالفاً) في
الحقيقة لوجود ما سواه فان وجوده عين ذات الواجب فهو واجب وقائم بنفسه

مستغن عما سواه ، ووجود ما سواه زائد على الماهيات الممكنة وممكن وقائم بالغير مفتقر الى الغير مع ان وجود الواجب بمعنى مبدء الأثر (في عارض) هو (الكون) المطلق بمعنى مطلق مبدء الآثار (له) اي لوجود ما سواه (شريك فقلوله) اي حمل الكون المطلق بذلك المعنى وهو مطلق مبدء الآثار (عليهما) قول (تشكيك) اي حمل ملبس بالتشكيك ، فان حمله على وجود الحق اولى من حمله على سائر الوجودات الخاصة لان الاول مبدء الاثر بالذات • والثاني مبدء له بانتسابه الى ذات الباري وبيان معناه ومخالفته لها في الحقيقة ، وان كانا مشتركين في عارض الكون المطلق ، اندفعت الأيرادات الموردة هنا : منها ان المفهوم من الوجود هو الكون والثبوت وهو امر انتزاعي فكيف يعقل قيامه بنفسه ؟ ومنها ان الكون بديهي فكيف يكون عين حقيقته تعالى المتعذرة الاكتناء أو متعسرته ؟ ومنها ان الكون حقيقة واحدة موجودة في كل من الواجب والممكن فكيف يختص وجود الواجب بقيامه بنفسه واقامته لغيره ؟ ومنها ان التجرد عن المادة والقيام بالنفس لو كان لذات الوجود لزم ان يكون وجود الممكن مجردا عن المادة وقائما بنفسه ايضا ، ولو كان الامر منفصل لزم احتياج وجود الواجب في تجرده الى غيره •

فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدءاً لاتنزاع ذلك المفهوم فلا يبقى النزاع بين الفريقين • قلت ان اردتم بكون الذات علة للوجود كونها علة قابلة فمسلم لكن لا يلزم منه كونها بذاتها مبدء لاتنزاع ذلك المفهوم ، وان اردتم كونها علة فاعلة فهو باطل ، فانه قد استدل القائلون بالعينية على بطلان هذا المذهب بان الذات، الذي تدعون انها علة ومبدء الاثر ، اما ان لا تكون موجودة مطلقا فيلزم ان تكون العلة الموجدة التي هي مبدء الأثر معدومة في مرتبة الایجاد وهو

باطل بداهة والا لانسد باب اثبات الصانع ، واما ان تكون موجودة بوجود
هو عينها فيلزم ان يكون بعض افراد الوجود عين الذات على تقدير ان يكون
كل وجود زائدا كما هو مذهبهم فيلزم التناقض ، واما ان تكون موجودة
بوجود زائد فننقل الكلام الى ذلك الوجود ويلزم الدور والتسلسل ولو لم
يكن بين الفريقين نزاع لما استدل الفريق الاول على بطلان مذهب الفريق
الثاني هذا •

فان قلت اذا كان معنى الوجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود
موجودا لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا لنفسه وهذا
فاسد ، بل يكون موجودا بسبب عروض حصته من الوجود المطلق فلا يكون
بينه وبين الممكنات فرق ، وان كان معناه ما هو اعم من ان يكون نفس
الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات
كلها في كونه وجودا • قلت معنى الوجود ما قام به الوجود اعم من ان
يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الوصف بالموصوف كما في الممكنات ، أو
على طريق قيام ذات الشيء بذاته الذي حاصله عدم القيام بغيره ، وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الوجود عليه مجازا،
ولو فرض كونه مجازا فهم لا يتحاشون عن ذلك فقد قال الشيخان ابو نصر
وابو علي اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز ، ومعناه انه يجب
وجوده لا انه شيء قام به الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره • وحاصله
ان صدق الموضوع قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدء اشتقاق المحمول
كما في الشمس مضيئة ، وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع كما في قولنا
الضوء مضيء فان الضوء مضيء بذاته لا باتصافه بضوء آخر ، وعلى هذا
المنهاج قولنا الممكن موجود بمعنى كائن في الأعيان بسبب اتصافه بحصته من
الكون مكتسبة من الفاعل واذا قلنا الواجب موجود فليس صدقه بسبب اتصافه

بحصة من الكون ايضا كما زعمه المتكلمون بل بخصوصية الواجب من حيث هي هي ، فالوجود الذي تضمنه المحمول عين ذات الواجب ومنتزع عنها كما في الضوء مضيء . بخلاف قولنا الممكن موجود فانه من قبيل الشمس مضيئة . واذا لم يكن هناك حصة من الكون زائدة على ذات الواجب في الواقع فالوجود الذي تضمنه المحمول على الواجب ينصرف من معنى الكون الى معنى مبدء الآثار الخارجية الصادق في الواقع على ذات الواجب وعلى الاكوان المخصوصة القائمة بالممكنات .

فقد اتضح ان انتزاع الوجود المطلق بمعنى الكون في الأعيان يدور على معنى مبدء الآثار الخارجية وجودا وعدما ، ضرورة انه مهما وجد هذا المعنى ينتزع العقل منه الوجود المطلق ومهما لم يوجد فيه كما في المعدومات لم ينتزع ، فان كان مبدء الآثار عين الذات انتزعه من مجرد الذات ، وان كان وصفا زائدا على الذات انتزعه من الذات المأخوذة مع ذلك الوصف لا من مجرد الذات ، فالحكماء وطائفة من المحققين يقولون بان مبدء الانتزاع الذي هو مبدء الآثار الخارجية عين ذات الواجب لا وصف زائد عليه ، والمتكلمون يقولون ان ذلك المبدء وصف زائد عليه لا عين الذات في الواجب تعالى كما في الممكنات فعلى هذا التحرير يكون النزاع بين الفريقين معنويا هذا ما افاده المحقق المعنوي مولانا اسماعيل الكلبوي عليه رحمة الملك الجليل القوي .

المذهب الثالث ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الأشعري وهو ان الوجود مشترك لفظي بين معانٍ متغايرة وانه عين الماهية في الواجب والممكن كما قال (وقول نفسيته) اي عينية الوجود للماهيات مطلقا ، ويلزم منها القول بكونه مشتركا لفظيا (قد وردا) من الشيخ ابي الحسن الأشعري مستدلا بوجوه : الاول ان الماهية من حيث هي هي غير موجودة فكانت

معدومة ، فيلزم من انضمام الوجود اليها على تقدير زيادته اتصاف المعدوم بالموجود وانه تناقض . ورد بالنقض بجميع الاعراض الواردة على معروضها ،

وبالحل وهو ان الماهية من حديث هي ليست موجودة ولا معدومة ، يعني انها ليست عين الوجود ولا العدم وليس شيء منهما داخلا فيها بل كل منهما زائد عليها ، فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة أو العدم كانت معدومة .

وخلاصته ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية المأخوذة مع العدم حتى يلزم التناقض أو مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها . الثاني ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده في نفسه ضرورة ، فلو كان

الوجود صفة قائمة بالماهية يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين ، وتقدم الشيء على نفسه ان اتحد الوجودان ، والتسلسل ان اختلفا . والجواب ان الضرورة حاكمة بان كل صفة موجودة

في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده ، وليس الوجود كذلك ، بل امتيازُه عن معروضه انما هو في العقل فقط . الثالث انه لو كان زائدا لكان له وجود" فيلزم التسلسل ، والجواب المنع لجواز كونه من المعقولات الثانية

فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة في اتصاف الشيء بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة ، ولو سلم كونه موجوا فلا يلزم التسلسل لجواز ان يكون وجود الوجود نفسه بمعنى ان الثمرة التي ترتبت على سائر

الاشياء لقيام الوجود بها ترتبت على نفس الوجود من غير قيام وجود آخر به ، فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه ، الا ترى ان كل مغاير للضوء انما يكون مضيئاً بسبب قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيئ بذاته لا بضوء آخر .

ولما ورد على الشيخ الاشعري ان الممكن ما يتساوى له الوجود والعدم

و قول نفسيته قد وردا وذا بمعنى انه ما انفردا
كل " بكون خارجا على حدة فيه ادركا كنفس واحدة

بالنسبة الى ماهيته من حيث هي هي ، ولا يمكن ذلك مع العينية بل لابد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجا عن الماهية مستفادا من العلة اجاب عنه بقوله (وذا) اي القول بعينية الوجود للماهية ليس بمعنى ان للماهية هوية وللوجود هوية والثانية عين الاولى ، حتى يقال انه يلزم حينئذ ان لا تقبل الماهية الوجود للزوم تعدده في شيء واحد ، ولا العدم للزوم جمع النقيضين بل ذلك القول (بمعنى انه ما انفردا كل) من الماهية والوجود (بكون) ووجود (خارجا) في الأعيان (على حدة) لان الوجود عنده بمعنى الكون والثبت الاعتباري الانتزاعي فهو من المعقولات الثانية ، ولا يعقل اتحادها مع الحقيقة العينية فالحاصل ان هناك هوية واحدة هي هوية الماهية العينية والوجود منتزع منها لا اثر له معها (فيه) اي في الخارج (ادركا) اي الماهية والوجود (كنفس واحدة) وانما ذهب الاشعري الى هذا المذهب لانكاره الوجود الذهني فلو كان الوجود صفة زائدة على الذات فاما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجود المثلث له فيه فيلزم ان يكون موجودا قبل عروض الوجود عليه فيلزم تقدم الذات على نفسها بالوجود ، واما ان يعرضه في الذهن وهو ايضا محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده ، فاذا لم يكن عارضا لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفاً زائداً في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة • نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود ايضا فما ذهب اليه متأخرو الاشاعرة من القول بزيادة الوجود على الذات في الكل ، مع

انكارهم الوجود الذهني ، لم يكن على بصيرة منهم • هذا ما افاده بعض •
وقال شارح المقاصد : ان ذلك ليس مبنيًا على انكار الوجود الذهني لان
المنكرين له لا ينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن
الوجود العقلي •

فاذا علمت ما تلوناه عليك من عبارات القوم فاستمع لتحقيقات تلقيناها
من فوائد عوائد الكرام ، فنقول وبالله التوفيق والأعتصام : شاع الخلاف
في زيادة الوجود وعينيته ولم يحرر محل النزاع فتارة يبدو ان محله هو
الوجود بمعنى الكون الاعتباري ، وتارة يظهر ان المراد به مبدء الآثار ، واذا
دقت النظر وجدت انه لا يجوز جعله الكون الاعتباري لان زيادته على كل
شيء واجبا أو غيره ضروري ، وكيف يكون الامر الاعتباري عينا أو جزء
لحقيقة عينية ، ولا معنى لحمله في قول القائلين بالزيادة على الامر الاعتباري ،
وفي قول القائلين بالعينية على مبدء الآثار ، لانه يكون الخلاف حينئذ لفظيا
ولا مجال للأعتقاد باستمرار العلماء الأمجاد على النزاع اللفظي • وان جعلته
في نزاع الحكماء وجمهور المتكلمين بمعنى مبدء الآثار حتى يكون النزاع
معنويا ، كما نقلناه سابقا ، يحصل التشتت في فصل مذهب الاشعري عنهم
مع ان الظاهر من مذهب الأشعري انه اراد بالوجود الكون والوجود
الاعتباري لا غير • فالحق كما افاده بعض اهل التحقيق ان هذا الخلاف
خلاف معنوي وهو الذي وقع بين الحكماء الاشراقين والمشائين في زيادة
الوجود على الماهيات وعينيته ، بعد ان اتفقوا على ان وجود الواجب عين ذاته
وكذا تعينه ، وقرروا ان الحق تعالى وتقدس واحد حقيقي لا تكثر فيه
قطعا ، ولذا انكروا زيادة الصفات الذاتية على ذاته العلية وادعوا ان كل اثر
ينشأ من الصفات على تقدير زيادتها ينشأ من نفس الذات • وقال ذلك
المحقق ما نصه : لا ستر في ان في عالمنا هذا مباديء ومظاهر آثار نشاهدها

ودل البرهان على ان مظهريتها لهذه الآثار ليست من انفسها بل من غيرها
فثبت ان هنا مبدء اثر بنفسه وان الآثار المشاهدة ليست ناشئة من ماهيات
تلك المظاهر كما قال الفارابي [انه محال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه
شيء ويتبعه في الوجود ، فمحال ان تكون الماهية يلزمها شيء حاصل الا بعد
حصولها انتهى] • فانتشاء الآثار من الامور التي بيننا وفي قلبنا انما هو بعد
الجعل •

ثم مبدء الأثر بالغير عند الاشراقين هو نفس الماهية المجمولة بالجعل
البسيط كما مر ، والوجود المفهوم من الاشياء هو الامر الاعتباري الانتزاعي
البديهي عند نظر العقل لا مدخل له في صدور الأثر عندهم اصلا • وعند
المشائين هو الماهية بشرط الوجود الخاص بها فله عندهم مدخل في ذلك ،
وهو عندهم امر حقيقي قائم بالاشياء المتقومة به بعد تمام ماهيتها الجوهرية
أو العرضية ، وزائد عليها وقسم ثالث من الممكن ان فسر العرض بما يحتاج
الى الموضوع ويتقوم به ، وداخل في العرض ان اقتصر في تفسيره على القائم
بالموضوع اي سواء كان تقوّم الموضوع به كالوجود أو تقوّم هو
بالموضوع يسائر الأعراض العينية ولكنه خارج عن اقسامه المشهورة المسماة
بالمقولات التسعة • وتفسيره الاول هو المشهور بين المشائين ، والثاني هو
المفهوم من كلام الشيخ الرئيس ابن سينا في التعليقات بما لفظه هذا [وجود
الأعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها ، سوى ان العرض الذي هو
الوجود ، لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء
الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا ، لم يصح ان يقال ان وجوده في
موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا ، كما يكون للبياض
وجود ، بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه ، وغيره

من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود ذلك الغير انتهى] •

وأقول لو تأملت وامعنت النظر وجدت مذهب الاشراقين في هذا المقام في غاية المتانة فان القول بالشيء لا بد ان يكون اما من طريق العيان أو البيان بالبرهان • اما العيان فظاهر انه لا يفي بالقول بهذا الامر الحقيقي القائم بالاشياء العينية جواهرها واعرضها كما ذكرها • واما البرهان فهو أيضاً بمعزل من هذا البيان وذلك لان ما يقضي به العقل هو ان الممكن بانتسابه المجهول الكيف ، باتفاق الكل ، الى علته التامة يترتب عليه الآثار ، ويصير بحيث ينتزع العقل منه مفهوما اعتباريا مسمى بالكون والوجود وما يرادفه ، وليس لنا مجال الحكم بان هذا المفهوم امر حقيقي يعرضه بسبب ذلك الأتسباب عروض سائر العوارض على معروضاتها بانتسابها الى عللها التامة ، أو ان هذا الاتسباب هو الأمر الحقيقي العارض عليه كذلك وانه المسمى بالكون ضرورة ان الكون اعتباري محض بخلاف الأتسباب ، وان المفهوم منه غير المفهوم من الأتسباب كما لا يخفى ، ولا ما يحوج الى القول بامر آخر زائد على نفس ذلك الممكن ؛ وذلك لانه كما ان الواجب تعالى وتقدس لا يحتاج في صدور الاثر عنه الى شيء غير ذاته المقدسة التي هي بنفسها هي ، كذلك الممكن في ظهور الاثر منه لا يحتاج الى غير ذاته المنتسبة الى علته التامة التي هي بتلك العلة هي ، فاسلك سبل السلام وابتغ الهدى •

ثم كما يطلق لفظ الوجود على ذاته تعالى وتقدس ولا مشاحة فيه ، كذلك لا مشاحة في اطلاقه بطريق الاشتراك اللفظي على سائر مظاهر الآثار من الممكنات ايضا كما هو المنقول من شيخ الاشاعرة ان وجود كل شيء عينه ، وان وجهوا قوله هذا بما ينطبق على مذهب المشائين ، لكنه ارتكاب تكلف من غير حاجة تدعوا اليه ولا قضاء من العقل به ، بل الحق

ان الوجودات الخاصة عند الشيخ هي انفس حقائق الاشياء المتميز كل منها عن الآخر اما بالذات او بنحو الانتساب فتأمل •

وكما ان الممكن كما ذكر يصير بحيث ينتزع العقل منه مفهوم الكون كذلك الواجب تعالى بعدما يلاحظ بما يؤدي اليه البرهان ، فهو بذاته بحيث ينتزع منه ذلك المفهوم ، وهذا الكون الاعتباري هو المشترك المعنوي المقول على الوجودات الخاصة التي هي حقائق الاشياء بالتشكيك • فالوجود كما يطلق على نفس الشيء كذلك يطلق على المفهوم الاعتباري المنتزع منه ، والمناسبة بين كل منهما وبين معناه اللغوي غير خافية • واطلاق لفظ الموجود على الاشياء انما هو باعتبار المعنى الثاني الاعتباري بمعنى ماله الوجود بذلك المعنى لا ما قام به ذلك المفهوم فتدبر •

فقد ظهر مما حررناه لك ان مذهب الشيخ الاشعري ، شكر الله سعيه الجميل ، هو بعينه مذهب الاشراقين في ان مبدء الاثر هو نفس الشيء اما بذاته حقيقة كما في الواجب او بعد انتسابه الى علته التامة تسببا عاديا كما في الممكنات من غير مداخلة امر زائد عليه قائم به في المبدئية ، وان ما يظهر من كتب القوم هو ان للوجود عند جمهور المتكلمين مفهوما واحدا مشتركا بين الاشياء تكثره وتخصصه بحسب اضافته الى شيء شيء ، ووجودات الاشياء الخاصة بها عندهم هي تلك الحصص ، ولم ينقل منهم القول بوجود غير هذا فالظاهر ان ليس مرادهم به الا الأمر الاعتباري الذي سبق منا ذكره ، وان مبدء الاثر عندهم ايضا هو نفس الشيء بتفصيل القيناء اليك ، وان تفسيرهم للواجب [بما يقتضى ذاته وجوده] انما هو باعتبار هذا الوجود ؛ لانه تعالى هو بحيث ينتزع العقل منه ذلك ، بخلاف الممكنات فانها بعلمها تصير بهذه الحيشية فانطبق مذهبهم ايضا في الواجب تعالى بل في الموجودات كلها على مذهب المحققين واندفع عنهم الشبهات والحمد لله على ذلك •

ومما ينبغي التفتن له انه قد ظهر مما تلوناه عليك ان القول بمفهوم الكون الانتزاعي فيه تعالى بل وفي سائر الموجودات ليس مبتنيا على الحاجة ، بل على ان الامر كذلك في نفسه ، فان كون الاشياء بحيث ينتزع منها ذلك امر واقعي احتيج اليه او لم يحتج ، فاندفع بذلك ما اورده بعض الفضلاء من ان القول بما ذكر في الواجب تعالى ، لكونه مما لا يحتاج اليه ، ارتكاب لما لا ينبغي . وانت اذا تأملت كلام هذا المحقق يظهر لك جليا ان الخلاف يرجع الى اعتبار الوجود امرا حقيقيا وراء الماهية او انكاره وجعل الاعتماد على الماهية فقط ، وانه جعل جمهور المتكلمين موافقين في الحقيقة للشيخ الاشعري الموافق للاشرافيين النافين للوجود ، وان كان المشهور والظاهر من عبارات القوم انهم مخالفون له ، فاذا المتكلمون وشيخهم الاشعري والاشراقيون في طرف ، وهم على انه لا وجود زائد على الماهيات مطلقا وان مبدء الآثار هو الماهية . والحكماء المشائيون في طرف آخر ، وهم على ان الوجود امر حقيقي عرض او قسم ثالث من الممكن وزائد على الماهية الا في الواجب تعالى . قلت ولك ، اذا كان لك جرأة ادبية وعزيمة علمية ان تعتبر جمهور المتكلمين مع الحكماء المشائيين في طرف من حيث قولهم بزيادة الوجود على الماهيات كالمشائيين في غير الواجب تعالى وتقدس ؛ فهم في طرف ، والشيخ الاشعري مع الاشراقيين في طرف آخر ، فاختر ما هو المختار برأيك السديد ، واحذر عن الجبانة والتقليد ، واطلب العون من المبدىء المعيد .

(الجفنة الثانية)

في تقسيم الوجود ، وبيان الوجود الذهني ، وان لا واسطة بين الوجود والمعدوم ، وليس المعدوم شيئا ، وبيان الوجود المحمولي والرابطي . واعلم

الجفنة الثانية

نقسم : حقيقة عيني^١ اي خارجي^٢ ، بعد ذا ذهني^٣ (*)
يذاك في لفظٍ وخطٍ مازا عن دينكم بكونه مجازاً (*)

ان كل موجود في الخارج فله وجودات اربعة عند اصحاب الوجود الذهني :
الاول وجوده العيني وتحققه الذي هو تحقق ذاته في
الخارج ويترتب عليه آثاره الخارجية كالأحراق والاضاءة للنار •

(*) لا شك ان النار مثلاً لها وجود به يظهر آثارها من الاضاءة والاحراق ،
وهذا الوجود يسمى وجوداً عينياً وخارجياً واصيلاً ، وهذا لا نزاع
فيه ، وانما النزاع في الوجود الذهني الشبهي الظلي والغير الاصيلي
الذي لا يترتب عليه الآثار ، وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس
الماهية التي لا توصف بالموجود الخارجي ، والاختلاف بينهما بالموجود
دون الماهية ؛ ولذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي
الذهن صور ؛ فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مِرية فيه ، ولا عبرة
بما قيل ان تحريره عسير جداً • [منه] •

(*) توضيح قوله (منقسم) الى قوله (مجازاً) : ان الوجود ينقسم انقساماً
حقيقياً ، بالاضافة الى ذات الشيء وحقيقته ، الى قسمين : احدهما
عيني وهو الوجود المتأصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء
وحقيقته في الخارج ، بل نفس تحققها ، وهو أعلى الوجودات الاربع •
والثاني ذهني وهو وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم يكون
المتحقق في الذهن الصورة المطابقة للشيء : بمعنى انها لو تحققت
في الخارج لكانت ذلك الشيء ، كما ان ظل الجسم لو تجسم لكان ذلك
الجسم • وينقسم الى اللفظي والخطي مجازاً من حيث الاضافة الى
ذات الشيء وحقيقته ، اذ ليس الموجود في اللفظ والخط من الانسان
الشخص ولا الماهية ، كما انه في الخارج الشخص وفي الذهن الماهية ،
بل الموجود في اللفظ الاسم وفي الخط الصورة المرقومة • نعم لو اضيف
الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازائه ذلك اللفظ كان
وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان • [منه] •

الثاني وجوده الذهني الثابت في ضمن العلم الذي لا تترتب عليه تلك الآثار • الثالث وجوده اللفظي كلفظ النار • الرابع وجوده الخطي ويشمل نقش حروف الهجاء المعتادة والمجسمات المصنوعة والصور المأخوذة بجهاز الرسم أو المنقوشة على الألواح الحجرية وغيرها • وكل لاحق منها يدل على السابق فالخطي على اللفظي ، واللفظي على الذهني ، والذهني على العيني ، لكن دلالة الأخير عقلية لا تختلف قطعا بخلاف دلالة الأولين فيختلف في دلالة الخط كل من الدال والمدلول ، وفي دلالة اللفظ نفس الدال فقط باختلاف الامم في الخط واللغة ، والتغاير بينهما حقيقي الا في دلالة الوجود الذهني فقد يكون اعتباريا على ما يفهم مما سيأتي •

واطلاق الوجود المضاف الى ذات الشيء وحقيقته على الأولين حقيقي وعلى الآخرين مجازي ، وعلى هذا المنوال قال الناظم (منقسم) يعني ان الوجود المحمولي ينقسم الى اقسام اربعة يطلق على كل منها في حد ذاته حقيقة ، واما اذا اعتبرناه بالقياس الى ذات الشيء وحقيقته فيطلق على قسمين منها حقيقة وعلى القسمين الآخرين مجازا • فاما القسم الاول من القسمين اللذين يطلق عليهما (حقيقة) فهو وجود (عيني اي خارجي) وهو الوجود الذي به تظهر عن الوجود احكامه المعلومة الثبوت له وآثاره المطلوبة منه كالإضاءة والاحراق للنار ، يسمى عينيا نسبة له الى العين بمعنى الشريف كما يقال لاشراف البلد الأعيان ، وخارجيا لتحقيقه باعتبار الخارج من الذهن ، ويسمى اصيلا ايضا لكونه ذا اصل وعرق • واما القسم الثاني المعبر (بعد ذا) المذكور اولا فهو وجود (ذهني) ويسمى وجودا ظليا لتفرعه عن الوجود العيني وحكايته له تفرع الظل عن الشاخص وحكايته ، وان كان الحاكي هنا لو تحقق في الخارج لكان عين العين بخلاف الظل • واما

وجود ما هيأت الأشياء ، لا الشبح ، ذا المتنازع كما قد اتضح
فمن أولاءٍ مُثَبَّتٍ ونافٍ وما لنا فيه دليل شاف

القسمان اللذان يطلق عليهما مجازاً فهما ما افادهما بقوله (وذاك) اي
الوجود بالقياس الى ذات الشيء وحقيقته في اطلاقه على وجوده (في لفظ
وخط ماذا) اي تميز (عن دينكم) الوجودين العيني والذهني (بكونه
مجازاً) اذ ليس الموجود لفظاً وخطاً الذات والحقيقة كما فيهما • وانما قلنا
بالقياس الخ لانهما بالقياس الى نفسيهما حقيقان كما مرّ آنفاً • وتتبعهما
الوجودات الثلاث الباقية كما لا يخفى : مثلاً اذا قرأنا سورة الأخلاص
فالالفاظ المقروءة وجودها العيني ، وصورة تلك الالفاظ في الذهن وجودها
الذهني ، ولفظ سورة الاخلاص وجودها اللفظي ، وكتابة ذلك المركب
الأضافي وجودها الخطي وقس على هذا •

ثم لما آل الكلام الى الوجود الذهني وكان معترك الآراء تعرض لبحثه
وقال (وجود ما هيأت الاشياء) اي الوجود الذهني بمعنى وجود ما هيأت
الاشياء المطابقة لما في الخارج (لا) بمعنى وجود (الشبح) اي شبحها ومثالها
في الذهن (ذاك) (المتنازع) فيه بين العلماء (كما قد اتضح) •

وبيان المقام انه لا كلام في ان العاقلة عند ادراكها لشيء تحصل لها حالة
لم تكن لها قبل ، وانما النزاع في ان ادراكه هل هو بصورة مرتسمة في
النفس كما ذهب اليه القائلون بالوجود الذهني وهم الفلاسفة ومحققوا
المتكلمين ، أو اضافة بينها وبين المعلوم كما اختاره جمهور المتكلمين ، أو
صفة ذات اضافة واختارها جماعة من الاشاعرة كما في المواقف أول النوع
الثاني من الكيفيات النفسانية • ثم اختلف القائلون بالوجود الذهني

فذهب بعضهم الى ان تلك الصورة الذهنية عين ما في الخارج والعلم باية مقولة عين تلك المقولة ولا فرق بينهما الا بالمحل واشتهر اسمهم باهل الحقيقة ، وبعضهم الى انه شبح ومثال مناسب له لا مطابق تماما ويقال لهم اهل الشبح ، فقول الناظم (ذا المتنازع) يريد به المتنازع فيه بين الفريقين من القائلين بالوجود الذهني لا بين الحكماء وجمهور المتكلمين ؛ اذ لا يقولون بالوجود الذهني لا بمعنى الماهيات المطابقة ولا بمعنى الشبح . نعم هنا شيء وهو ان المتكلمين اضطروا اخيرا الى القول بالصورة ، وان لم يعترفوا بغير الشبح والمثال ، فعلى هذا يمكن ان يكون مراده ان الوجود الذهني ، بمعنى وجود ماهيات الاشياء المطابقة لما في الخارج لا بمعنى الشبح ، هو المتنازع فيه بين الحكماء والمتكلمين : اي ان المتكلمين كفريق من الحكماء قائلون بالوجود الذهني بمعنى الشبح والمثال ، ولا ينازعون فيه لاضطرارهم الى القول به ، وانما نزاعهم في الوجود الذهني بمعنى وجود الماهيات المطابقة لما في الخارج ، وحينئذ فالحكماء القائلون بالوجود الذهني بمعنى الماهيات المطابقة لما في الخارج في جانب من النزاع ، وسائر الحكماء والمتكلمون القائلون بالوجود الذهني بمعنى الشبح والمثال في الجانب الآخر منه .

ثم تعرض الناظم لبيان الخلاف ودليل الجانبين بقوله (فمن آلاء) العلماء جمع (مثبت) للوجود الذهني بمعنى الماهيات المطابقة وهم اهل الحقيقة (و) منهم جمع (ناف) للوجود الذهني بالمعنى المارة ، بل قال به بمعنى المثال كأهل الشبح . ومن لم يقل به وقال بالاضافة كجمهور المتكلمين ، أو بالصفة ذات الإضافة كجماعة من الأشاعرة فخارج عن الفريقين المتنازعين على ما اشتهر في البين ، واما على ما قد اضطروا اليه في العلم بالمعدومات من القول بالوجود الذهني فهم مع اهل المشبح ويندرجون في نفائيه بالمعنى

يقالُ حينَ ذا الوجودُ بادٍ فالذهنُ يتصفُ بالأضداد
وذاك هادٍ لقطيع ما حذر من كان صيادا يصيد ما ذكر
بفَرَق ظلي مع الأصلي كمشتي ذاكُم بالدليل
من ذلك الخلف الذي فيه فشا الخلفُ في العلم كما يأتي نشأ

الاول ومثبته بالمعنى الثاني (وما لنا فيه) ذو جهتين لاحتمال ان يكون
مجرور اللام اسم فاعل من نفى ، وان يكون ضمير المتكلم مع الغير اي وليس
لمن ينفي الوجود الذهني بالمعنى الاول أو ومالنا معاشر النفاة له بذلك المعنى
(دليل) على نفيه (شاف) لشكوك الصدر ووافٍ ببيان حقيقة الأمر اذ من
اقوى وجوهه ما (يقال) دليلا على نفيه انه (حين ذاك) (الوجود) الذهني
بذلك المعنى (باد) عند الادراك فاذا ادركنا اشياء متضادة كالحرارة
والبرودة (فالذهن يتصف) لزوما (بالأضداد) المدركة الموجودة في ذهن
بوجودها الذهني المطابق لما في الخارج (و) الحال ان (ذاك) الوجه البادي
على النفي لا يأنس بالعقل ولا يؤنس ، واذا شبهناه تشبيه المعقول بالمحسوس
فهو كبقر وحشي (هادٍ) ودليل (لقطيع) من المهى يسيرُ في الفلاة يرتع
ويرعى و (ما حذر) من صيادٍ في قتله سعى فهو سهل الأخذ و (من
كان صيادا) مُريداً للصيد (يصيد ما ذكر) بطلقة (الفرق) بين وجود
(ظلي مع) الوجود (الأصلي) ويقول ان وجود الاضداد في ذهن ظلي
لا اصيلي وبينهما فرق فارق اذ لا يترتب على الوجود الظلي ما يترتب على
الوجود الاصيلي من الآثار وانما يلزم ما ذكرتم لو تساويا فيها وترتب على
كل ما ترتب على الآخر وذلك الصياد (كمشتي ذاكم) الوجود الذهني على
الوجه المارة (بالدليل) كما يأتي (من ذلك الخلف الذي فيه) اي في

واثبتوا ذهنيهم مفصلاً ونحن ذاكرون منه مجملًا
ما لم يكن في الخارج الثبوت له الم يكن احدنا تعقله
فلو على اضافة يحال مع صرف نفي ذلكم محال
فثبت ان يكون بالحصول في الذهن ، ذاكم خالص المأمول

الوجود الذهني (فشا • الخلف في العلم كما يأتي) في بحث العلم من
الكيفيات النفسانية من انه هل هو عين المعلوم ذاتا أو غيره (نشا) فمن
قال بالوجود الذهني بمعنى وجود الماهيات المطابقة لما في الخارج قال بان العلم
والمعلوم متحدان ذاتا ومتغايران اعتبارا ؛ فان الوجود الذهني من حيث قيامه
بالذهن موجود اصلي كيف وعلم يترتب عليه آثار العلم من كون الموصوف
به عالما مثلا ، ومن حيث ذاته معلوم وموجود ظلي ليس بمندرج تحت مقولة
من المقولات • ومن نفاه بذلك المعنى قال بتغايرهما ذاتا ايضا فان العلم حينئذ
هو الشبح والمثال والمعلوم هو ذو الشبح • هذا اذا كان النافي قائلا بالوجود
الذهني بمعنى الشبح ، واما اذا انكره ايضا وقال ان العلم اضافة أو صفة ذات
اضافة فالمغايرة ليست محل البحث •

ثم شرع في ذكر دليل المثبتين للوجود الذهني فقال (و) المثبتون
للوجود الذهني (اثبتوا ذهنيهم) اي الوجود الذهني الذي ادعوه اثباتا
(مفصلاً) بوجوه عديدة (ونحن ذاكرون منه) اي من دليل اثباته قدرا
(مجملًا) غير مفصل فنقول مستفهمين (ما لم يكن في الخارج الثبوت له •
الم يكن احدنا تعقله) فنجاب طبعاً ببلي فنقول لمن اجاب واعترف بانه تعقل
شيئاً لا ثبوت له في الخارج ممكناً كالغناء او ممتعاً كاللاشيء (لو) كان
تعقلكم له (على اضافة) بين العالم والمعلوم (يحال) ذلك التعقل (مع صرف

وذاك عن تأصلٍ إنصرفاً لم يكنِ الذهنُ به اتصفاً

نفي) أي مع النفي المحض للمعلوم في الذهن كما في الخارج (فذلكم محال) لأن التوجه إلى النقي الخالص ليس بمعقول (ثبت أن يكون) ذلك المتعل (بالحصول) للمتعل في الذهن و (ذاكم) الحصول (خالص المأمول) لثبوت الصورة في العلم بالمعدومات، وكذا في العلم بغيرها لأن العلم طبيعة نوعية لا تختلف • فإن قلت لا حجة في ذلك لجواز أن لا يكون المتعل موجوداً في الذهن كما ليس موجوداً محسوساً خارجياً ويكون قائماً بنفسه كالمثل المعلقة التي يقول بها بعض بدعوى أن لكل شيء شبحاً في عالم المثال، قلت تلك المثل على فرض ثبوتها إنما هي للموجودات لا للمعدومات التي لا تقرر لها في نفس الأمر • هذا ولا يخفى أن ذلك الدليل إنما ينتهض حجة على وجود صورة ذهنية، وأولم تكن مطابقة لما في الخارج من ذوات الصورة، ويكتفى بكونها شبحاً ومثلاً فلا يثبت به الوجود الذهني كما يدعونه •

ولما اعترض على المثبتين له بأنه لو كان المتعل بوجود المتعل في الذهن لزم اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة؛ لأنها متى ثبتت في محلّ صارت صفة له فوجب أن يكون المتصور للكفر كافراً، ولزم أيضاً وجود المستحيلات في الخارج لأنها موجودة في الذهن والذهن موجود في الخارج اجاب عنه بقوله (وذاك) الوجود الذهني (عن تأصل) أي عن كونه أصيلاً ومنشأً للآثار الخارجية (إنصرفاً) وإنما هو وجود ظلي لا ينشأ عنه الآثار الناشئة عن الوجود الأصلي فلا يلزم من الوجود الذهني لعرض كون نفسه صفة له، ولذلك (لم يكن الذهن به) أي بنفسه (اتصفاً) بل بقيامه به، واثراً الاتصاف بإقيام كون الذهن عالماً به ولا بأس فيه، وتوضيحه، كما قاله عبد الحكيم في تعليقاته على التحرير، أن حصول الشيء في الذهن على نحوين حصول اتصافي أصلي يترتب عليه الآثار، وحصول ظرفي ظلي ويقال له الحصول الارتسامي لا يترتب عليه تلك الآثار، مثلاً إذا تصورت كفر الكافر حصل

وما اقتضى ايضا لذا التفصيل في الخارج الكون لمستحيل
لان فيه الذهن مثل زيت (*) يكون في زجاجة في بيت

في ذهنك صورة كفره التي هي العلم وصرت بقيامها بذهنك علما ويترتب
عليه آثار العلم به ، ولما كان العلم عين المعلوم كان كفره ايضا حاصلًا في
ضمن تلك الصورة حصولًا ظرفيًا ارتساميًا غير موجب للاتصاف بالكفر ،
وهو الوجود الظلي للمعلوم الذي لا يترتب عليه آثار ذلك المعلوم ، وهذا
على قياس حصول الماهية في ضمن الفرد في الخارج (وما اقتضى) الوجود
الذهني بالمعنى السابق (ايضا) اي كما لم يقتض اتصاف الذهن بنفسه (لذا) لك
(التفصيل) من انصراف الوجود الذهني عن التوصل (في الخارج) متعلق
بـ (الكون) اي الوجود (لمستحيل) اي وما اقتضى الوجود الذهني لمستحيل
الوجود الخارجي له كما ادعى المعترض انه يقتضيه (لان فيه) اي في
الخارج خبران و (الذهن) بالنصب اسمه اي لان الذهن موجود في الخارج
وحاصله ان المستحيل موجود في الذهن والذهن موجود في الخارج فالمستحيل
يكون (مثل زيت يكون) موجودا (في زجاجة) موجودة (في بيت) فكما
يلزم وجود الزيت في البيت بواسطة ان مطروف المطروف فكذا
يلزم وجود المستحيل في الخارج بعين الوساطة •

وتفصيل وجه النفي الذي اجمله بقوله (لذلك التفصيل) ان وجود
المعلوم المستحيل في الذهن وجود ظلي لا اصيلي فلا يصدق المقدمة الأجنبية
المحتاج اليها لاتتاج قياس المساواة فان حاصله ان المستحيل موجود ظلاً في

(*) وجه المنفي ، واما وجه النفي فهو ان الوجود الذهني وجود ظلي غير
اصيل فلا يقاس على الزيت الموجود فيه بالوجود الاصيلي • [منه] •

ما وضعت بأي حال من قدام واسطة (*) بين الوجود والعدم
فليس ذا من قولهم مفهوم بشيء أو بثابت معدوم

الذهن ، والذهن موجود اصيلا في الخارج ، ينتج قطعا ان المستحيل موجود
ظلا في الموجود اصيلا في الخارج ، ولما ضمنا المقدمة الى هذه النتيجة وهي
وكل موجود ظلا في الموجود اصيلا في الخارج موجود اصيلا فيه وجدناها
كاذبة ، فلم ينتج قياس المساواة المطلوبه ، ولم يكن قياس المستحيل على
الزيت صحيحا لوجود الفارق بينهما ، فان الزيت موجود اصيلا في الزجاج
الموجودة كذلك في البيت ، ولذا صحت المقدمة الأجنبية في دليل الزيت
وكذبت في دليل المستحيل هذا •

ولما فرغ عن الوجودات شرع في نفي الواسطة بين الوجود والمعدوم
وشيئية المعدوم • واعلم اولاً ان المعقول من الوجود هو الشيئية والثبوت
فكل موجود هو شيء وثابت وبالعكس الكلي وكذلك المعقول من العدم
هو الانتفاء فكل معدوم منتف وبالعكس ، فكما انه لا واسطة بين الثابت

(*) اذ المعقول من الوجود والشيئية ليس الا الثبوت ضرورة ؛ فكل ما
هو ثابت فهو شيء وموجود وبالعكس • والمعقول من العدم ليس الا
النفي فكل ما هو معدوم فهو منفي وبالعكس ، وكما ان المنفي ليس
بشيء ولا ثابت فكذا المعدوم ليس بشيء ولا ثابت • نعم المعدوم في
في الخارج يكون عند الحكماء شيئاً في الذهن لقولهم بالوجود الذهني ،
لا عندنا اذ لا نقول به • وكما ان لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا
لا واسطة بين المعدوم وبين الوجود ، والمنازع مكابر • هذا ما ذهب
اليه الحكماء وجمهور المتكلمين • ومنهم من اثبتهما جمعاً وتفريقاً
وتسمي الواسطة بين الوجود والمعدوم حالا ، وشبهته انه يجب ان
يجعل الوجود منه اذ لو وجد لتسلسل الوجودات ، ولو عدم اتصف
بالنقيض ، ورد بقوله « تسلسل الوجود النخ » وبقوله « نقيضه النخ » •

[منه]

والمنفى (ما وضعت باي حال من قدم واسطة بين الوجود والعدم)
لانه اذا ثبت ان لا واسطة بين امرين متقابلين كالثابت والمنفى ثبت ان
لا واسطة بين مساوييهما وفي قوله باي حال اشارة الى ان القائلين
بالواسطة يسمونها حالا فهذا التركيب ذو جهتين اي ما وضعت الواسطة
قدمها بين الوجود والعدم باي وضع من الاوضاع ، أو باسم اي حال من
من الاحوال سواء كان الوجود أو العدم أو العالمية أو غيرها مما ذكره
القائلون بها . وكما ان المنفى ليس بثابت وشيء (فـ) كذلك (ليس ذا من
قولهم مفهوم شيء أو ثابت معدوم) اي فليس معدوم بثابت ولا شيء ،
وهذا النفي مفهوم من اقوال العلماء من الحكماء وجمهور المتكلمين ، فقوله
(ذا) اشارة الى النفي المفاد بقولهم ليس معدوم شيء وهو مبتدء خبره
(مفهوم) و (من قولهم) متعلق به والجملة معترضة بين ليس وجزئيه
ذكرت لتقرير النفي . ومن الناس من قال بالواسطة وشيئية المعدوم كليهما .
ومنهم من قال بالاول فقط . ومنهم من قال بالثاني ، فقال القائل الاول :
المفهوم ان لم يتحقق في نفسه بان امتنع بالذات فمنفى ، وان تحقق فان كان
له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود جوهرًا وعرضًا ، او بالتبع لشيء
انتزع هو منه فحال ، وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم ممكن . وقال
الثاني : المفهوم ان لم يكن له ثبوت فهو معدوم ، وان كان فاما بالاستقلال
فهو موجود أو بالتبع فحال . وقال الثالث : المعلوم ان لم يتحقق في نفسه
فمنفى ، وان تحقق فثابت فان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم .
اما القائلون بالواسطة فبطلان قولهم ضروري لان الوجود ماله تحقق
والمعدوم بخلافه ولا واسطة بين التحقق والا تحقق ضرورة فان اراد
بالموجود والمعدوم المعنى الذي قلنا فمخالفته للحصر وقوله بالواسطة سفسطة ،
أو بمعنى آخر فالنزاع لفظي . قال في المواقف : والذي احسبهم ارادوه

تسلسل الوجود « بالوجود » وجوده عينه ، قل مردود
نقيضه العدم لا المعدوم لرد اتصافه معلوم
والحمل للأيجاد والتأثير تعامر اعمى لدى البصير

حسابنا يتاخم اليقين انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها
بان يحاذى بها امر في الخارج فسموا بتحققها وجودا وارتفاعها عدما، ومفهومات
ليس من شأنها ذلك العروض كالأمر الاعتبارية فجعلوها لا موجودة ولا
معدومة فنحن نجعل العدم لمرجود سلب ايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ،
ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا التأويل ان النزاع لفظي .
ثم شبهة القائل بالواسطة انه لو كان الوجود موجودا تسلسل الوجودات أو
معدوما اتصف الوجود بنقيضه وكلاهما باطل فلزم كونه واسطة ، واجب
عنه بانا نختار انه موجود (وتسلسل الوجود) بقولنا (الوجود وجوده عينه
قل مردود) ومعنى قولنا وجود الوجود عينه ان كل اثر يترتب على قيام
الوجود في سائر المفهومات يترتب على نفس الوجود من غير قيام الوجود به ،
ولا يلزم من كونه موجودا بنفسه بهذا المعنى كونه واجبا لاحتياجه الى ما يقوم
به ، والواجب ما يستغنى في الموجودية عن الغير ، أو نختار انه معدوم ولا
يلزم اتصافه بنقيضه لان قولنا (نقيضه العدم لا المعدوم لرد اتصافه) اي
اتصاف الوجود بنقيضه (معلوم) وحاصله انا نختار ان الوجود معدوم ولا
يلزم اتصافه بنقيضه اتصافا محذورا ، اذ الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه
مواطاة اي هو هو ولم نلتزم ذلك ، لا اتصافه بنقيضه بطريق الاشتقاق بان
يقال الوجود معدوم ، أو بالنسبة بان يقال الوجود ذو عدم لانه امر صحيح
واقعي فان كل صفة قائمة بمشيء فهي فرد من افراد نقيضه ، فان الكتابة
صفة الانسان وهي مما يصدق عليها الا انسان هذا (و) اما ما اورد على

اختيار كون الوجود معدوماً بأنه مستلزم لفساد حمل الأيجاد المشتق من الوجود وحمل مرادفه كالتأثير على الواجب في قولنا الواجب تعالى يوجد ومؤثر لأن ثبوت الشيء للشيء فرع وجود الثابت كالمثبت له ويلزم من كون الوجود معدوماً فساده فمدفوع بعدم استلزامه له لأن (الحمل للأيجاد والتأثير) على الواجب القدير ليس حملاً بمعنى حصولهما في الخارج كحمل الأبيض على الجسم المقتضي لوجود الأبيض فيه بل هو حمل بمعنى مطلق الربط والاتصاف كحمل الأعمى على العاقر في قولنا (عامر أعمى لدى) الناقد (البصير) وذلك لا يقتضي وجود المحمول إلا في الذهن ، والوجود على تقدير كونه معدوماً ثابتاً في الذهن كسائر المعقولات الثانية هذا . وأما القائلون بأن المعدوم الممكن شيء فهم جمهور المعتزلة ، وبنوا ما ادعوه على أن الماهية غير الوجود في الصدق سواء كان الوجود أمراً اعتبارياً أو أمراً موجوداً فهي معروضة له وقد تخلوا عنه مع كونها متقررة في الخارج . ومنعه الأشاعرة مطلقاً لأن الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ، وكذلك الحكماء لأن الوجود وإن كان زائداً عليها لكن الماهية إذا تقررت فاما تتقرر في الخارج أو في الذهن فهي موجودة خارجاً أو ذهنياً ، فليست ماهية متقررة في نفس الأمر خالية عن أحد الوجودين ، فالمعدوم الممكن ليس بمتقرر ولا ثابت فقد تبين أن المعدوم في الخارج ليس شيئاً في الخارج والمعدوم في الذهن ليس بشيء في الذهن والمعدوم المطلق ليس بشيء مطلقاً . نعم المعدوم في الخارج شيء في الذهن عند من يقول بالوجود الذهني حكيماً أو متكلماً ولا نزاع في ذلك .

واستبدلت المعتزلة على ما قالوا به لوجهين الأول أن الإعدام متميزة

تمايز الاعداد في العقل ، ولا امكان له ، امكانه لا • او لا

وكل تمايز ثابت ، ويرد اولا بان (تمايز الأعداد في العقل فقط) فان اردتم
بتمايزها التمايز في الخارج فالصغرى ممنوعة ، أو في العقل فمسلم ولكن
اللازم كون الاعداد والمعدومات ، اشياء وثابتة في الذهن وذلك معترف به
من كل من يقول بالوجود الذهني وليس بمحل للنزاع لان النزاع انما هو
في كون المعدوم شيئا في الخارج ام لا • وثانيا بان دليلكم منقوض بالمتنعات
كجمع النقيضين ورفعهما ، وبالمركبات الخيالية كبحر زئبق وجبل ياقوت
فانها تمايزة مع انها منتفية قطعا • الوجه الثاني ان المعدوم الممكن موصوف
بالامكان والامكان وصف ثبوتي والموصوف بالوصف الثبوتي ثابت فالمعدوم
الممكن ثابت • اما انه موصوف بالامكان فظاهر • واما ان الامكان وصف
ثبوتي فلانه لو لم يكن ثبوتيا لم يكن فرق بين سلب الامكان عن شيء بقولك
[لا امكان له] وبين كون الامكان الثابت له عدما بقولك [امكانه لا] اي
ان امكانه عدميّ منتف في نفسه لانّ المنفى في حد ذاته منفي بالنسبة الى
كل شيء مع ان الفرق بينهما يسن لأنّ مآل الاول كون الشيء المسلوب عنه
واجبا أو ممتنعا ومآل الثاني كونه ممكنا وان كان الامكان عدما (و) يجاب عنه
بان الاستدلال بالفرق بين (لا امكان له) و (امكانه لا) على كون الامكان
وصفا ثبوتيا مقتضيا لثبوت موصوفه في الخارج مقدوح اما (او لا) فلانه
(ينقض با) لفرق بين لا امتناع له و (امتناعه لا) فان معنى الاول سلب
الامتناع عن الشيء المستلزم لكونه واجبا أو ممكنا خاصا ، ومعنى الثاني ان
الامتناع الثابت له امر عدمي ولا يلزم منه كون الامتناع وصفا ثبوتيا مقتضيا
لثبوت موصوفه ضرورة ان الممتنع منفي لا تقرر له اتفاقا (و) اما ثانيا (فبحلنا)
لما ذكرتم اي نقضه نقضا (مفصّلا) وهو المنع لمقدمة معينة مع بيان منشأ

ينقض (بامتناعه لا) مثلاً وثانياً بحلنا مفصلاً
فرقهما في فرضه منفيًا ايضاً لدينا لم يكن مخفياً
وبعد ما أوعيت ذاك فاعلم قد يقع الوجود مثل العدم

الاشتباه فيها • وتقريره أنا لا نسلم أنه لو لم يكن إلا مكان وصفاً ثبوتياً
لـ يكن فرق بين القضيتين وكيف وفرقهما (في) حال (فرضه) أي
فرض الامكان وصفاً (منفيًا) غير ثابت في الخارج (ايضاً) كالفرق
بينهما على فرض كونه وصفاً ثبوتياً (لم يكن مخفياً) فان الامكان
مع كونه وصفاً منفيًا وامراً عديمًا اذا سلب عن شيء فمعناه أنه ليس بحالة
ينتزع منه الامكان لكونه ممتنعاً او واجباً واذا اضيف الى شيء وحكم
عليه بالانتفاء فمعناه ان الامكان الثابت له امر عديمي ويلزم من ذلك ان
يكون الشيء ممكناً وان كان الامكان امراً غير وجودي •

واما ثالثاً فبان استدلالكم على كون المعدوم الممكن شيئاً يكون الامكان
وصفاً ثبوتياً فاسد ، لانه ان اردتم بكونه وصفاً ثبوتياً تقرر في الخارج
كالاعراض فممنوع ، او انه ثبوتي في الذهن فمسلّم ولكن اللازم منه ان
يكون موصوفه ثابتاً في الذهن وليس بمطلوب اذ المطلوب ثبوته في الخارج
(وبعدها أوعيت) ماض مجهول من باب الافعال اي جعل في وعيت ذاك
المذكور من المباحث (فاعلم) انه (قد يقع) مفهوم (الوجود مثل) مفهوم
(العدم محمولاً) كقولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم فيسميان حينئذ
بالوجود والعدم المحمولين (او) قد يقع كل منهما (رابطة) بين الطرفين
نحو الانسان كاتب أو ليس بكاتب ، أو بين غيرهما من الزمان والمكان
والاعيان او الازهان نحو الورد في ايار في البستان ويسميان حينئذ بالوجود
والعدم الرابطين • ووجه التسمية فيهما واضح والنسبة بين الوجود

محمولا أو رابطة فناد للحمل الأيجابي باتحاد
لطرفي ذا الحمل بالهوية لان يصح الحكم في القضية
وبتغيرهما مفهوما كان لان يفيدنا مروما

المحمولي والرابطي التباين صدقا ومفهوما والعموم المطلق تحققا
لاجتماعهما في الجواهر والاعراض واقتراق الرابطي في الامور
الاعتبارية •

ثم الحمل قد يكون ايجابياً وقد يكون سلبياً (فناد للحمل الايجابي)
باشتراط (الاتحاد لطرفي) ذلك (الحمل) اي الموضوع والمحمول
(بالهوية) والمصداق (لان يصح الحكم في القضية) ضرورة عدم صحة
الحمل الايجابي بين المتغيرين صدقا (وبا) اشتراط (تغيرهما مفهوما)
وكان هذا الشرط (لان يفيدنا مروما) اي مقصودا هو العلم بثبوت
محمول مجهول الثبوت لموضوع نريد معرفة أحواله فنحو « وشعري
شعري » مؤول • وبعدما علمت اتحاد الطرفين ذاتا وتغيرهما مفهوما فاعلم
انه لا يراد منهما الذات ، والا يلزم كون الحكم بديها دائما ضرورة
ثبوت الشيء لنفسه وسلبه عن غيره ، ولا المفهوم والا لزم حصر الطرفين
في المترادفين اذا كان الحمل ايجابياً ، ولا من الموضوع المفهوم ومن المحمول
الذات لانه خلاف المتعارف ، فيراد من الاول الذات ومن الثاني المفهوم •
ثم ان كان المحمول من لازم الوجود الخارجي فالقضية خارجية ،
او لازم الوجود الذهني كالمعقولات الثانية فالقضية ذهنية ، او من الذاتيات
او لوازم الذات فتصلح لهما ، فان قلت ان من لوازم الذاتيات ما هو من
المفاهيم العدمية كالفردية للثلاثة فكيف تصلح محمولا للقضية الخارجية
وثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجود الثابت فيه كالمثبت له •

صَادِقٌ إِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِمَا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ ، ذَاكَ مَا قَدْ عَلِمَا
مَعْنَاهُ مَنْ لَمْ يُعْتَقَلْ فِي حَدْسِهِ مِنْ قَوْلٍ « ذَا الْأَمْرِ » كَذَا فِي نَفْسِهِ ،

قلت قال الشربيني ثبوت الصفات العدمية للموضوع في الخارج عبارة عن كون تلك الموضوعات بحيث يصح انتزاع تلك الصفات في الخارج عنها لا نميزها فيه ، فظرفية الخارج للاتصاف عبارة عن كون الوجود الخارجي للموصوف مصداقا للحكم بالاتصاف ، وذلك انما يتحقق اذا كان الموصوف موجودا في الخارج وتنضم اليه الصفة التي هي مبدء المحمول بطريق قيامها به كما في حمل الاسود على الجسم ، او كان الموصوف بحسب ذلك الوجود بحيث يصح انتزاع تلك الصفة عنه بان يكون اذا اعتبر نحوا من الاعتبارات مثل اعتباره مقيسا الى غيره من الموجودات الخارجية من حيث عدم مصاحبته له كملكة البصر في الوصف بالعمى أو الذهنية أو غير ذلك من الاعتبارات حصل منه في العقل هذه الصفة بطريق التأثير من ذلك الشيء لا بطريق العمل والاختراع انتهى •

ثم مدلول الخبر هو الحكم بالنسبة التامة اي التصديق بالوقوع في الموجبات واللاوقوع في السوالب • وما قيل ان مدلوله الوقوع واللاوقوع فالمراد به هو الوقوع واللاوقوع من حيث حصولهما في الذهن فيرجع الى الايقاع والانتزاع كما صرح به عبدالحكيم على المطول • والمراد بالمدلول المدلول بحسب ظاهر الحال فلا يرد كلام الكاذب والشاك والتزم الامام ان كلام الشاك ليس بخبر ، والجمهور على انحصار الخبر في الصدق والكذب ، فقال قليل منهم الخبران لم يطابق الاعتقاد فكاذب وان طابقه فصادق سواء طابق الواقع أولا • وغيرهم قال الخبر كاذب ان لم يطابق الواقع ونفس الأمر و (صادق ان كان مطابقا لما في نفس الأمر) •

وبيان هذه المطابقة هو ان القضية لاشتمالها على النسبة التامة يفهم منها ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر ضرورة ، لانها لو لم تدل على الثبوت في نفس الامر وولت على مطلق الثبوت لزم ان لا تكون كاذبة على تقدير عدم الثبوت في نفس الأمر ؛ ضرورة ان كثيرا من القضايا محمولها ثابت بالاعتقاد دون نفس الامر ، وسلب الثبوت في ظرف لا يدل على سلبه في ظرف آخر ، فالقضية تدل بالدلالة التضمنية على المطابقة المطلقة للواقع ، واما كون تلك المطابقة واقعة ومحقة في نفس الامر فخارج عن مفهوم القضية ، والصدق هو مطابقة مدلول القضية للواقع وقد عرفت ان مدلولها هو ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر ، وحينئذ فصدق القضية هو ان ما يفهم من القضية من ثبوت المحمول للموضوع في نفس الامر مطابق لنفس الأمر (وذاك) المذكور من قوله لما في نفس الامر (ما قد علما معناه من لم يُعْتَقَل) اي لم يقيد (في حدسه) اي سرعة انتقال ذهنه (من قوله) لنا هـ (هذا الأمر كذا في نفسه) اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم ودراك المدرك ، ونفس الامر اعم مطلقا من الخارج بالمعنى المشهور أي الاعيان ، ومن وجه من الذهن لاجتماعهما في الصوادر المتصورة وافتراق الذهن في الكواذب وافتراق نفس الامر في الصوادر التي لم تتصور .

قال في شرح المقاصد ان قيل كيف يتصور في ما لا ذات ولا شئية له كالمعدومات سيما الممتنعات ؟ فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع النقيضين مستحيل مطابق لما في نفس الأمر وقولنا انه ممكن غير مطابق له ، وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تلخيص التعبير عنها . وتفصيلها هو ان العقل عند ملاحظة الطرفين ، سواء كانا من الموجودات أو المعدومات ، يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او

البرهان ، فتلك النسبة - من حيث انها نتيجة الضرورة أو البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول لا من حيث خصوصية المدرك والمخبر - هي المراد بالواقع وما في نفس الامر ، بل وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الأعيان ، واما من حيث تلك الخصوصية فهي المراد من النسبة المطابقة انتهى •

وقال بعض المحققين الكون في نفس الامر هو الكون في مرتبة الشيء في حد ذاته وهو اعم من ان يكون معه الكون في الأعيان أو الكون في الأذهان أو كلاهما أو لا يكون معه واحد منهما ، وذلك كامتناع اجتماع النقيضين فانه متقرر في حد ذاته ، وان لم يكن له كون في الأعيان وهو ظاهر ولا كون في الأذهان وذلك لتقرر امتناعه ، وان لم يعتبره معتبر ولم يدركه مدرك • واما الخارج فقد يطلق مرادفا لما في الأعيان كما هو المشهور ، وقد يطلق على اعم ما في الأعيان فيساوق ما في نفس الامر انتهى • قلت وهذا المعنى هو المراد بالخارج في قولهم صدق الخبر بمطابقته للنسبة الخارجية ، فان النسبة ليست موجودة في الخارج بمعنى الأعيان وانما هي موجودة في الخارج بمعنى نفس الامر ، فمعنى كون النسبة خارجية حيثئذ ان الخارج بمعنى نفس الامر ظرف لنفسها ووجودها ، ومعنى وجودها في نفس الامر كون موضوعها بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول وربطه به ، سواء تحقق في الخارج بمعنى الأعيان كما في النسب التي موضوعها موجود فيه نحو زيد كذا فيكون الخارج بذلك المعنى ظرفا لنفس النسبة لوجود منشأ انتزاعها اعني الموضوع فيه ، او لم يتحقق كما في النسب التي موضوعها عدمية نحو جمع النقيضين ممتنع فلا يكون الخارج بمعنى الأعيان ظرفا لنفسها فعلم ان الخارج بمعنى نفس الامر ظرف لنفس

الجفنة الثانية في الماهية

ماهية الشيء تقول ماهيه ؟ جواب ما هو نقول ماهيه

النسبة ووجودها مطلقا وبمعنى الاعدان ليس ظرفا لوجودها مطلقا ، والا
لزم ان تكون النسبة من الموجودات العينية كالجواهر والاعراض ضرورة
ان ما كان الخارج ظرفا لوجوده فهو من الموجودات العينية والنسبة ليست
منها ولكنه ظرف لنفسها اذا كان موضوعها وجوديا لا عدما كما مثلنا .

وذهب شذوذ الى ان الخبر لا ينحصر في الصدق والكذب بل بينهما
واسطة ، فقال الجاحظ الخبر اما مطابق للواقع اولا ، وكل من المطابقة
واللامطابقة اما مع الاعتقاد او نفيه ، فالثاني وهو ما انتفى فيه الاعتقاد فيهما
فهو واسطة والاول وهو ما فيه المطابقة مع اعتقادها صادق ، او اللامطابقة
مع اعتقادها كاذب . وقال النظام واتباعه الخبر اما مطابق للاعتقاد او غير
مطابق له فالاول صادق سواء طابق الواقع اولا والثاني كاذب كذلك ومالا
اعتقاد معه فهو واسطة . وقال الراغب الخبر ان طابق الواقع مع الاعتقاد
فهو صادق ، وان لم يطابق الواقع ولا الاعتقاد فهو كاذب ، واما ما طابق
الواقع دون الاعتقاد بالمطابقة ، سواء كان مع اعتقاد اللامطابقة او بدون
الاعتقاد ، وكذا ما لم يطابق الواقع مع فقد الاعتقاد باللامطابقة سواء كان
مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فموصوف بالصدق والكذب بجهتين .

(الجفنة الثانية في الماهية)

(ماهية الشيء) اذا (تقول) سائلا عنها (ماهية) اي ما هي والهاء
للوقوف فنحن في جوابك (جواب ما هو نقول ماهية) وهذا اللفظ ذو
جهتين لاحتمال كون الهاء تاء التانيث او هاء الوقف . والمعنى على الاول :
اذا قلت ما هي ماهية الشيء نقول الماهية ما يقال على الشيء في جواب

السؤال عنه بما هو ، وعلى الثاني اذا سألتنا ما هي الماهية سألتناك ما هو جواب ما هو فجوابك جوابنا •

والماهية اما منسوبة الى ما نسبة الجواب الى آلة السؤال ، ضعفت الف ما فقلت الثانية همزة ولحققتها ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية فصار مائة ثم قلبت الهمزة هاء ، او الى ما هو كذلك لحقتها ياء النسبة وتاء النقل وقلت الواو ياء للاستثقال والمناسبة ثم حذفتم لاجتماع ثلاث ياءات فصار ماهية • وتأتي بمعنى ما به الشيء هو هو ايضا فتم الكلي والجزئي وترادف الحقيقة وقد يفرق بينهما بان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه في الخارج حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية • والنسبة بين المعنيين العموم من وجه لافتراق الاول في الجنس بالقياس الى النوع ، والثاني في الشخص واجتماعهما في الماهية والنوعية بالقياس الى النوع والمعنى الثاني هو الذي تأتي فيه الاعتبارات الآتية فالانسب ذكره هنا دون الاول •

ثم انه اعترض على تعريفها بما به الشيء هو هو بان الظاهر في الباء السببية وفي الضميرين المرفوعين الرجوع الى الشيء فيكون المعنى : الماهية الامر الذي يكون بسببه الشيء ذلك الشيء ، والفاعل كذلك فدخل في تعريفها ويختل منعه ، واجيب عنه بان الفاعل ما به الشيء موجود لا ما به الشيء ذلك الشيء فان كون الماهية تلك الماهية ليس اثر الفاعل ضرورة انه لا تغاير بين الشيء ونفسه حتى يعتبر كون هذا ذاك • وقد يعود المعترض فيقول ان الشيء بمعنى الموجود ومحصل التعريف ما به الموجود موجود فيعود الاشكال ويجاب عنه بانه على تقدير تسليمه يفرق بين ما به الشيء موجود وما به الموجود ذلك الموجود وقد يجاب أيضا بجعل الضمير

بشرط شيء لو غدت مشروطة فسميها ماهية مخلوطة
وجودها غني عن بيان كسالم ، عمرَ للأنسان
وان تكن بشرط لا مقيدة فسميت تاكمُ بالمجردة
ولم تكد توجد في الأذهان فضلا عن الوجود في الاعيان

الثاني راجعا الى الوصول فيؤول المعنى الى ان الماهية الامر الذي يكون
الشيء بسببه ذلك الامر ، بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى
غير ذلك كما قالوا في الذاتي بالمعنى الاعم : ما لا يعلل نبوته للذات ،
فيندفع الاشكال بالفاعل ضرورة انه ليس امرا يكون المعلول بسببه ذلك
الامر لان العلة والمعلول متباينان •

ثم الماهية تؤخذ بشرط شيء وهو مقارنة العوارض الخارجية ،
وبشرط لا شيء اي عدم مقارنتها لها ولا بشرط شيء من المقارنة وعدمها ،
فـ (بشرط شيء لو غدت) اي صارت الماهية (مشروطة • فسميها ماهية
مخلوطة) لخلطها بالعوارض الخارجية و (وجودها) اي الماهية المخلوطة
في الخارج (غني عن بيان) فان وجود الاشخاص يتن بنفسه (كسالم
وعمر) علمين (لـ) بعض افراد (الانسان ، وان تكن) الماهية (بشرط
لا) شيء (مقيدة فسميت تاكم) الماهية المقيدة به (با) ل ماهية (المجردة)
لتجردها عن العوارض الخارجية (ولم تكد) اي لم تقرب من ان (توجد
في الأذهان • فضلا عن الوجود في الاعيان) لان الكينونة في الذهن من
العوارض الخارجية وقد اعتبرت مجردة عنها •

فان قلت كيف تحكم بانها من العوارض الخارجية مع انها امر
اعتباري قلت المراد بالخارج هنا نفس الامر فالعوارض الخارجية حينئذ
ما تحققت في نفس الامر مع قطع النظر عن فرض فارض واعتبار معتبر

سواء وجدت في الخارج بمعنى الاعيان أيضا كالبياض أو في الخارج بمعنى نفس الامر فقط كالامور الاعتبارية الثابتة لمعروضاتها في نفس الامر ، والكون في الذهن كذلك لان الماهية متى تحققت فيه فكونها فيه ثابت في نفس الامر سواء اعتبره معتبر ام لا • وتفصيله ان العارض الخارجي له معيان الاول ما يعرض بوجوده الاصيلي لمعرضه الموجود في الخارج اصالة كالحرارة للنار ، ويقابله العارض الذهني بمعنى ما يعرض بوجوده الاصيلي لمعرضه الثابت في الذهن ظلا كالنوعية للانسان وليس مرادا هنا ، الثاني وهو المراد هنا ما يعرض الشيء بحسب نفس الامر بقطع النظر عن اعتبار المعتبر سواء كان معرضه موجودا في الخارج اصالة كالحرارة للنار ، او في الذهن ظلا كالنوعية للانسان ، او فيهما كالزوجية للاربعة ، ويقابله العارض الذهني بمعنى ما جعله الذهن واعتبره عارضا وقيدا له بحيث اذا اغفله لم يكن له ثبوت وعروض في نفس الامر كالاختبارات الكاذبة كثبوت رأسين للانسان • فقد وضح من هذا ان كون الماهية المتصورة في الذهن من العوارض الخارجية بالمعنى الثاني ، وان لم يكن منها بالمعنى الاول •

فان قلت كيف تعرض العارض الاصيلي للمعرض الظلي كما مثلت له بالزوجية للاربعة • قلت اصالتها عبارة عن التحقق بحسب نفس الامر لا بمعنى الوجود العيني فلا بأس فيه ، وعليه قال المحققون ان الذاتيات ثابتة اصالة اجزئياتها في الطرفين كلوازم الذات لانها امور انتزاعية لا عينية فدقق وتبصر • فان قلت اذا لم تكن الماهية المجردة موجودة لا في الاعيان ولا في الازهان فكيف يحكم عليها بانها لا توجد مثلا ؟ مع ان الحكم على الشيء موقوف على تصويره وهل هذا الا تناقض ؟ قلت اجاب عنه صاحب

المواقف وحققه عبدالحكيم رحمهما الله تعالى بان الماهية المجردة ، بعد اعتبارها مجردة عن اللواحق ، من المفاهيم الثابتة في نفس الامر كسائر الامور الفرضية بعد اعتبارها ؛ ولذا تجري عليها الاحكام الصادقة ولا اقل من كونها مفاهيم اعتبارية ، والفرق بينها وبين المفاهيم الثابتة انها ثابتة في الذهن مع قطع النظر عن الاعتبار ، واما الفرضيات فهي ثابتة بتوسط الاعتبار .

واعترض بانه ان اراد ان ذات الماهية المجردة بعد اعتبار تجردها مفهوم من المفاهيم فليس كذلك لان الماهية المجردة من اللواحق ليس بشيء في نفسها ويغفل العقل عنها قطعاً ، وان اراد بها المفهوم الحاكي عن تلك ماهية المجردة فمسلم لكنه ليس بالماهية بل مرآة حاكية عنها وماهية مخلوطة . وأخذ بعضهم مما اجاب به الفاضل المحقق المعنوي اسماعيل انكلبوي من ان القضية الحاكمة بان المعدوم المطلق كذا حملية في الصورة وشرطية في المعنى : ان قولنا « لا شيء من الماهية المجردة بموجودة » في قوة متى تجردت الماهية عن العوارض لم توجد مطلقاً ، فالحكم عليها بعدم الوجود في الذهن مشروط بالتجرد عنها مطلقاً ، واما وجودها في الذهن في هذه القضية فليس من حيث التجرد عنها بل من حيث انها مفهوم من المفاهيم فحسب . والاصوب ما اجاب به بعض المحققين من ان الحكم على الشيء لا يتوقف على تحقق الموضوع الحقيقي في الذهن ، وانما يتوقف على وجود عنوان الموضوع وهذا العنوان مغاير لذات الموضوع وليس من الماهيات المجردة ، وانما هي مخلوطة فلا يلزم من وجود عنوان الماهية المجردة في الذهن وجودها فيه حتى ينافي تجردها عن العوارض وجيتئذ فانعقاد الحكم في القضية المذكورة مربوط بتصوير العنوان ، وصحته

بلا بشرط ان تكن تؤمّ مطلقة ، ومنهما اعمّ
فوجدت ، ثمّ اذا اعتبرت معروضة لعارض الكلية (*)
فكلى طبعى ووجدا من ذلكم معروضها مجردا (*)

مربوطة بذات الموضوع فلا يبقى للاشكال مجال . ويجري هذا الجواب
في كل قضية ابى ذات الموضوع عن وجوده فيه هذا .

واما الماهية (ب) وصف كونها (لا بشرط) الشيء (ان تكن
تؤم) اي تقصد فاعلم انها ماهية (مطلقة و) هي (منها) اي الماهية
بشرط شيء وبشرط لا شيء (اعم) لصدقها عليهما صدق المطلق على
المقيد (فوجدت) هذه الماهية المطلقة في ضمن الماهية المخلوطة في الخارج
لا لكونها جزءا فيه لعدم التمايز بينهما فيه ، وانما التمايز في العقل (ثم
اذا اعتبرت) الماهية لا بشرط شيء (معروضة لعارض) هو (الكلية

(*) (قوله فوجدت) اي فتوجد الماهية لا بشرط شيء في الخارج ، لا جزء
منها فيه لعدم التمايز بينهما ؛ اذ ليس الموجود من الانسان الا زيدا
وعمره وغيرهما من الافراد ، وليس في الخارج انسان مطلق وآخر
مركب منه ومن الخصوصية التي هي التشخيص ؛ والا لما صدق عليه
المطلق لامتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود لكل
عليه ، وانما التمايز بين المطلق والمقيد في العقل دون الخارج .

(*) (قوله معروضها) اي الماهية المعروضة لعارض الكلية دون الكلي
العارض لها المنافي للتشخيص اللازم للوجود الخارجي . فان قيل كان
ينبغي ان لا يوجد المعروض ايضا لان الكلي العارض له ينافي ذلك قلنا
انما يوجد مجردا عن العوارض كما قال « ووجد من ذلكم الخ » .
(قوله مجردا) اي عن العوارض المانعة من الكلية والجنسية والنوعية
ونحوها ؛ فانها عوارض ذهنية مانعة عن الوجود ، فما اشتهر من ان
الكلي الطبيعي موجود في الخارج معناه ان ما صدق هو عليه وهو
المأخوذ لا بشرط شيء موجود فيه ، ووجوده فيه انما هو عند عروض
التشخيص فالموجود حقيقة هي المخلوطة وهي الافراد . [منه]

وَأَن تُرَدَّ أَن يَوْجَدَ الْمَجْمُوعُ فَذَاكَ كَالْعَقْلِيِّ لَا مَسْمُوعٌ

(فهو) (كلى طبعى) نسبة الى الطبيعة بمعنى الخارج لكون جزئياته موجودة فيه ويسمى العارض كليا منطقيا لان بحث المنطقة انما هو عنه ، ومجموع المعروض والعارض كليا عقليا اذ لا وجود له الا فيه . ولما اعترض على ما اشتهر من ان الكلى الطبعي موجود في الخارج بانه موصوف بالكلية وهي مانعة عنه اجاب بقوله (ووجدنا من ذلك) المعروض والعارض (معروضها) أي معروض العارض ، وانث الضمير باعتبار الكلية (مجردا) عن عارض الكلية وما يتبعها من الجنسية والنوعية المانعة من الوجود الخارجي ، والمعروض الموجود في الخارج المجرد عن الموانع هو الماهية المخلوطة اعنى الاشخاص ثم ظاهر قوله « وجد معروضها » انه اختار مذهب المشائين القائلين بوجود الكلى الطبعي في الخارج لكن بعين وجود الاشخاص لا بوجود ممتاز ، لا الاشراقين والمتكلمين القائلين بان الطبائع غير موجودة فيه قطعا ، وانما هي امور اعتبارية ينتزعها العقل من الهويات والاشخاص الخارجية بسبب التبيه لما بينها من المشاركات والمباينات ، لكن ما ينتزع من ذواتها بان يلزم من رفعها رفعها كالجوهر يسمى ذاتيات ، وما ينتزع من خارج عنها بان لا يلزم من رفعها رفعها كالتحيز والمشى يسمى عرضيات (وان ترد أن يوجد المجموع) المركب من المعروض والعارض المسمى في الاصطلاح بالكلى العقلي (فذاك) لا مسموع لان عارض الكلية يمنع عن الوجود فيه (كما) ان وجود العارض (العقلي) المحض المسمى اصطلاحا بالكلى المنطقي في الخارج (لا مسموع) لما مر ، وبما قررنا ظهر ان ليس المراد بالعقل العقلي

وقد غدت مشروطة بشرط لا بذّا الذي من ابن سينا فصلًا (*)
بمادّة للشخص قد توسّمت وفي الوجودين عليه قدّمت (*)

باصطلاح المناطقة اعني مجموع العارض والمعرض والا لزم تشبيه الشيء
بنفسه ، بل العارض فقط المشهور فيه بالكلي المنطقي ، ولو قال « فذاك
كالعارض لا مسموع » لكان احسن هذا هو الماهية بالاعتبارات الثلاث على
اصطلاح الجمهور (وقد غدت) الماهية (مأخوذة بشرط لا) شيء وبشرط
شيء ولا بشرط شيء (بذّا) المعنى (الذي من) الشيخ الرئيس ابى على
(ابن سينا نقلا) فقد اطلق الماهية بشرط لا شيء بمعنى انه يعتبر كل ما
يقارنها زائدا عليها فهي حينئذ (ب)كونها (مادة) وجزء (للشخص)
المركب منها ومن الشخصيات (قد توسّمت * وفي الوجودين) الخارجي

(*) (قوله وقد غدت) اي صارت و « بشرط لا » اسم « غدت »
و « مأخوذة » خبر مقدم على اسمها ، و « بذّا » متعلق بمأخوذة ؛ اي
صارت الماهية بشرط لا مأخوذة لا بالمعنى السابق بل بذّا الذي الخ . .
ويجوز ان يكون اسم « غدت » ضميرا مستترا فيها راجعا الى الماهية
و « مأخوذة » خبرها ، و « بشرط لا » متعلقا بمأخوذة ؛ اي صارت
(قوله بذّا الذي) اي بالمعنى الذي فصل وبين من جانب ابن سينا
وهو انه يزيد عليها كل ما يقارنها : يعني يعتبر الامور المنضمة اليها
زائدة عليها .
[منه]

(*) (قوله وفي الوجودين عليه قدمت) اي فتكون الماهية بشرط لا شيء
بذلك المعنى الذي فصل من ابن سينا قد توسّمت بكونها مادة وجزء
للشخص اي المجموع من الماهية وما يقارنها وهو التشخص ، وقدمت
عليه في الوجودين الخارجي والذهني ضرورة امتناع تحقق الكل بدون
الجزء ؛ فالمراد بالتقدم التقديم بالطبع ولا يصح حمله على الشخص
لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود : مثلا الحيوان ، اذا اخذناه
بشرط ان لا يكون معه الناطق ، كان جزء ومادة للمجموع المركب من

والذهني (عليه) أي على الشخص (قدمت) تقدما طبيعيا ضرورة تقدم
الجزء على الكل كذلك ، فلا يصح حملها عليه مواطاة لان الجزء لا يحمل
على الكل هكذا ، هذا اذا اخذت بالنظر الى الشخص ، ويقاس عليها ما اذا
اذا اخذ الجنس بالنظر الى النوع بان اعتبر الفصل زائداً عليه • واطلق
الماهية بشرط شيء بمعنى انه تتحد بما يقارنها فتكون الماهية النوعية عين
الشخص والجنسية عين النوع ، واطلقها لا بشرط شيء من الزيادة
والاتحاد • فاذا طبقناها في الانسان بالنظر الى زيد قلنا ان الانسان الاول
جزؤه ولا يحمل عليه والثاني عينه والثالث يشمله وغيره ، او في الحيوان
بالنظر الى الانسان قلنا الحيوان الاول اي الذي اعتبر الناطق زائداً عليه
جزء للانسان ومتقدم عليه في الوجودين ولا يصح حمله عليه ، والثاني
عين الانسان ويصح حمله عليه لكنه لا يفيد ، والثالث ذو الجهتين لامكان
اعتبار الزيادة عليه والاتحاد معه فيكون جنسا له ويصح ويفيد حمله عليه ،
فاعتبار الجنسية ليس اعتبار الجزئية ، وما اشتهر بين المناطق من ان

→

الحيوان والناطق ولا يحمل عليه ، واذا اخذناه بشرط ان يكون معه
الناطق كان نوعاً ، واذا اخذناه بشرط ان لا يكون معه شيء كان له
جهتان ؛ اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينه وبين ما يقارنه وان يعتبر
اتحادهما ، فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين
ولا يحمل عليه ، والثاني نفس الانسان ، والثالث جنس له محمول
عليه ، فلا يكون جزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة ، وانما
يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزء من
حده ضرورة انه لا بد للعقل من ملاحظتهما لتحصيل صورة مطابقة
للتنوع الداخلة تحت الجنس ، فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع
في العقل بالطبع ، واما بحسب الخارج فيكون متأخرا ؛ لانه ما لم يوجد
الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه
ويحصله ويصيره هو هو •

[منه]

لم يستتر وجود ما ركبت وانتهأوها الى البسيطة

الجنس جزء للماهية وكذا الفصل فمبني على اتحادهما ذاتاً وان تغايرا
اعتباراً •

ثم اعلم ان الماهية اما بسيطة لا تلتئم من امور او مركبة تلتئم منها ،
وكل منهما اما عقلي أو خارجي فالاقسام اربعة : بسيط عقلي كالاجناس
العالية والفصول البسيطة ، وبسيط خارجي كالمجردات المفارقة عن المادة
من العقول والنفوس فانها بسائط خارجية وان كانت مركبات في العقل ،
ومركب عقلي كالانواع والاجناس السافلة والمتوسطة ، ومركب خارجي
كالكائيات المركبة من الجدران والسقف و (لم يستتر) عن عين النظر
(وجود ما ركبت) من الماهيات عقلا كالماهيات النوعية المركبة او خارجا
كالكائيات • وأشار بقوله « لم يستتر » الى انه بديهي ، وربما ينبه عليه بان
الماهيات تشارك بعضها بعضاً في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر كالانسان حيث
يشارك الاسد في الحيوان ويخالفه في الناطق • وكذا لا يستتر ان تلك
الماهيات يصدق عليها مفهومات أخر غير ما ركبت هي منها تعبر عنها
بالعرضيات • والفرق بينها وبين الذاتيات بسبب انه ليست نسبة تلك
المفهومات المتصادقة الى الماهية على السواء ، بل بعضها مأخوذ من ذاتها من
حيث الحقيقة بان يكون رفعه رفعاً لها كالجوهر ، وبعضها مأخوذ من
امور عارضة لها ولا يلزم من رفعه رفعها كالضاحك ، فعد البعض الاول
ذاتياً والبعض الآخر عرضياً •

ثم ان الذاتيات ، وان كانت متغايرة في الذهن بحسب انفسها ، لكنها
في الحقيقة صور لشيء واحد بسيط في حد ذاته بالقياس الى تلك الصور
وان كانت مركبة من الاجزاء الخارجية ، وتتنوع منه بالاعتبارات المختلفة

والحَوَجُ للبعض من الأجزاء لبعضها في غاية الجلاء

فتتزع من زيد مثلا تلك الجوهر لقيامه بنفسه ، والجسم لقبوله الابعاد الثلاثة ، والجسم النامي لنمائه ، والحيوان لحسه وحركته الارادية ، والانسان لنطقه وادراكه الأمور الكلية ؛ ولذا قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى : كل ما هو محمول على شيء ليس بجزء له حقيقة وما هو جزء له لا يحمل عليه ، واطلاق المحمول على الاجزاء الذهنية مسامحة نظرا الى اتحاد ذلك مع تمام الماهية المحمول عليه بالذات وان اختلفا بالعقل والاعتبار . ومن هنا تبين جليا ان الحقائق هو الاشياء الثابتة في الاعيان ، واما الاجناس والفصول فانتزاعات اعتبرت بعد التنبيه للمشاركات والمباينات (و) كذلك لم يستتر (انتهاؤها) أي انتهاء الماهيات المركبة (الى) الماهيات (البسيطة) لان الواحد مبدء المتعدد كما ان الوحدة مبدء العدد ، فكما امتنع عدد من غير ان يوجد وحدات امتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه أحاد أي أمور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام أولا ، ولانه لو لم ينته المركب العقلي الى البسيط لزم اما عدم تعقل المركب أو تعقل ما لا يتناهى في تعقل شيء واحد وانكل باطل .

ثم المركب اما مركب حقيقي وهو ما يكون تركيبه بحسب ذاته لا باعتبار معتبر بان يكون المركب موصوفا بالوحدة الحقيقية بسببه كالانسان والفرس ، ويترتب على المركب آثار غير ما يترتب على أجزائه ، واما اعتباري بخلافه كالعسكر فانه عبارة عن الافراد المجتمعة ولا تركيب هناك حقيقيا في الواقع ولذا لا يترتب على المجموع غير ما يترتب على الاجزاء من الآثار (والحوج) أي الاحتياج في نفس الامر (للبعض من الاجزاء) في المركب (لبعضها) أي الى بعضها سواء كان من جانب أو جانبيين (في غاية

في ما هو المركب الحقيقي لا الاعتباري على التحقيق

(الجلاء) والوضوح في نظر العقل (في ما هو المركب الحقيقي) وهو ما ترتب عليه اثر غير آثار اجزائه اذ لو استغنى كل عن الآخر لم تحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية لكنه يلزم اذا كان الحاجة من الجانبين ان لا تكون الحاجة من جهة واحدة لثلا يلزم الدور بل من جهتين كما قالوا

نحتاج الهيولى الى الصورة في البقاء والصورة الى الهيولى في التعين والجنس الى الفصل في التحصل والتعين والفصل الى الجنس في البقاء (لا) في المركب الاعتباري (على التحقيق) وهو ما لم يترتب عليه الا ما

ترتب على أجزائه . وبما قيدنا به الحاجة اندفع ما يقال ان العسكر مركب اعتباري من الافراد والهيئة الاجتماعية مع ان حاجتها الى الافراد محقق ؛ وذلك لان تلك الحاجة اعتبارية لا في نفس الامر ، فمتى اعتبرت افراد

الجيش منضما بعضها الى بعض تحققت الماهية الاعتبارية واحتاجت الهيئة الى الافراد ، ومتى لم تعتبرها كذلك لم تتحقق ولم تحتج الهيئة اليها . وحلاصته ان الحاجة في كل مركب ليست ثابتة في نفس الامر وانما هي

في المركب الحقيقي ، ومرادنا بالحاجة في ما مر الحاجة الثابتة في نفس الامر قاله المولى الجلبي . وقد يجاب بان المراد بالاجزاء المحتاج بعضها الى بعض الاجزاء الموجودة والهيئة الاجتماعية معدومة في الخارج وليست جزء من العسكر والالزام كونه معدوما فاجزاؤه هو الافراد فقط ولا حاجة لشيء منها الى الآخر .

ثم انهم بعد ان اتفقوا على ان الماهيات الممكنة محتاجة في كونها موجودة الى الفاعل اختلفوا في انها هل هي مجعولة اولا ، فذهب الاشراقيون ووافقهم الشيخ الاشعري رحمه الله الى انها مجعولة بمعنى

ان نفس الماهية هي الانر المترتب على تأثير الفاعل ترتب الضوء على الشمس ، ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به مع انه ليس الا اعتبارا عقليا محضا ، ويوافق ظاهر قوله تعالى (وجعل الظلمات والنور) وعليه يقال ان الوجود عين الماهية بالمعنى المذكور سابقا • وذهب المشائيون الى انها ليست اثرا للفاعل من حيث نفسها بان تكون نفس الماهية صادرة عنه ، ولا من حيث كونها تلك الماهية بان يجعل الماهية ماهية ، بل هي اثره من حيث الوجود اي يجعلها متصفة بالوجود ، وعليه يكون الوجود امرا مغايرا للماهية زائدا عليها . كما نقلناه سابقا عنهم ، فالنزاع بين الفريقين معنوي ، والخلاف في ان الماهيات نفسها اثر للفاعل وكون الماهية موجودة امر انتزاعي محض ، او ان الماهيات نفسها ماهيات وتأثير الفاعل في اتصافها بالوجود • والقائلون بعينية الوجود على الاول والقائلون بزيادته على الثاني كما ذكره المحقق الدواني في تصانيفه وبينه بيانا شافيا ، واختاره شارح حكمة العين في منهياته ، وأشار اليه السبد قدس سره في حواشيها ، ويرد على الاشراقين ان مرتبة علمه تعالى مقدم على الجعل ؟ فالماهيات في مرتبة العلم متميزة متكررة من غير تعلق الجعل بها ، فكيف يقولون ان الماهيات في انفسها اثر الجعل ؟ اللهم الا ان يقال ان ذلك التكرر والتعدد بسبب العلم فيكون انفسها مجعولة بالجعل العلمي ، وان لم تكن مجعولة بالجعل الخارجي •

قال بعض أهل التحقيق : والحق هو قول الاشراقين فان المبدع يبدع الحقائق حسب علمه بها بأمره الابداعي ويخرجها من اللىسية والعدم الخالص وبمحض ظهوره يبادر العقل وينتزع منه الوجود ويطلقه عليها لتمييز به عن حالها حين عدم • واما ما ذهب اليه المشائيون فليس الا

مقبولة الجعل لها مقبولة من لم يقل بكونها مجعولة
ارادَ ذا من عارض الهوية من لازم الوجود لا الماهية
ان لم يكن كمثل ذا المذكور فاحتياج ممكن ضروري

تعسفاً لانهم اما يعتبرون كلا من الماهية والوجود معدوما فلا يحصل من
الجعل شيء اذ لا يحصل من جعل معدوم معدوما آخر الا العدم ، أو
موجودا فيلزم تحصيل الحاصل لان الماهية اذا كانت موجودة قبل الجعل
فلا معنى لجعلها موجودة ، أو الماهية معدومة والوجود موجودا لم يكن
هناك محل للوجود الوارد ، أو بالعكس لزم تحصيل الحاصل أيضا حيث
كانت الماهية قبل الجعل موجودة ، وجمع النقيضين حيث اتصفت الماهية
الموجودة بالمعدوم • على انه يلزم المشائين القول بقدم الماهيات بل وجوبها
لانه اذا لم يتعلق بها جعل لزم قدمها واستغناؤها عن الجعل فتكون واجبة ،
وكذلك الوجود على تقدير كونه امرا متقدرا ثابتا كما نقل من تعليقات
الشيخ الرئيس •

واذا علمت ما تلونا عليك علمت ان (مقولة الجعل لها) أي للماهية
(مقبولة) سواء كانت من حيث نفسها كما هو رأي الاشراقين ومن تابعهم
أو باعتبار الوجود كما هو رأي المشائين (فمن لم يقل بكونها مجعولة
اراد) ان (ذا) الجعل (من) عارض (الهوية) أي الوجود الخارجي
أي انها (من لازم الوجود) الخارجي كالحرارة للنار (لا) من لوازم
(الماهية) كزوجية الاربعة ، فلو تصورنا جسما غير مجعول كان جسما
أيضا والا (فان لم يكن) مواده (كمثل ذا المذكور) آنفا بل نفى الجعل
عنها مطلقا (فـ) كلامه غير صحيح اذ (احتياج) كل (ممكن) الى الفاعل
(ضروري) •

ثم هنا اعتراضات الأول انه كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في الوجود الخارجي تحتاج اليه في الوجود الذهني بناء على القول به فالمجولية والاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا ، فانها حينما كانت اتصفت بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بينا أو غير بين فلا معنى لتخصيص المجولية بالوجود الخارجي • والجواب ان هذا كلام صحيح لكن لما كان هذا الخلاف متفرعا على الخلاف في زيادة الوجود على الماهية في الخارج التي قررناها المشائيون أو عينيته لها كما اختارها الاشراقيون اعتبرت المجولية بالنظر الى الوجود الخارجي • هذا ما قالوه والحق ما اجاب به بعض المحققين من ان المراد بكونها غير مجعولة بحسب الذهن ان الذهن يقدر على تصور الماهية غير مجعولة لان المجولية ليست من ذاتياتها ولا من لوازم الذات ، لا انها ليست مجعولة في الذهن ضرورة ان الوجود الذهني اثر حقيقي محتاج الى الجاعل أيضا •

ثم هذا على القول بالوجود الذهني كما افاده المعترض ، واما على انكاره كما هو ظاهر ما اشتهر من المتكلمين فوجه التخصيص ظاهر • الثاني ان المجولية ، ولو كانت بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية لانها ما كان الذهن ظرفا للاتصاف بها سواء كان مقيدا بالوجود الخارجي أو الذهن أو لم يقيد بشيء منهما ، والمجولية بحسب الوجود الخارجي كذلك ، اذ قد صرحوا بان الامكان علة الحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي ، فلا وجه لجعل المجولية بحسب الوجود الخارجي لازما للممكنات بحسب الخارج • والجواب ان ذلك انما يرد لو اريد بالمجولية نفس الاحتياج واما اذا اريد بها المجولية المسببة عن الاحتياج فظاهر ان الاتصاف بها بحسب الخارج •

الجفنة الرابعة

أفراد نوع انما ميّزت بعارضات ربما انتهت
تلك العوارض لما افادت هذية وامتناع الشركة

(الجفنة الرابعة) في التعين

قالوا تعين الشيء غير ماهيته ووجوده ووحدته لان كلا منها مشترك
بين الشيء وبين غيره بخلاف التعين ؛ ولذا يصدق قولنا الكلبي ماهية
وموجود وواحد ولا يصدق قولنا الكلبي متعين . ويتجه عليه انه ان اريد
بها المعاني الكلية فكلها مشترك بداهة اشتراك التعين المطلق أيضا بين
تعينات الانسان والفرس وسائر الانواع وتعينات زيد وعمر وغيرهما من
الاشخاص ، أو المعاني الجزئية فلا نسلم اشتراكها ضرورة ان الماهية
الشخصية والوجود والوحدة لزيد مختصة به فقط كما ان تعينه مختص
به ؛ فالأنسب ان يقال انها غير التعين لكونها ذاتية اجزئياتها وتمتاز هي بما
ينضم اليها من الشخصات ، بخلاف التعين فانه عرض عام للتعينات وكل
منها متميز عن غيره بنفسه لا بتعين آخر لثلا يلزم التسلسل فتعين كل شيء
نوع منحصر في الفرد ، أو لانه كما لا يتصور الوجود على تقدير زيادته
على الماهية الا عارضا لها كذلك لا يتصور التعين الا عارضا للوجود فظهر
مغايرة التعين لهما ، واما للوحدة فلانها لا تفيد الا التفرد لا التعين
والتشخيص فان مفهوم الانسان مفهوم واحد وليس بمتعين لقبوله الاشتراك
فتبصر هذا . واما الفرق بينه وبين التميز فهو ان مبنى التعين على امتناع
المتعين من الشركة سواء اعتبر مشاركته مع غيره في امر عام أو لا فيختص
بالاشخاص ، واما التميز فمبناه على كون الشيء بحيث ينفرد عن
مشاركاته في امر عام سواء كان جزئياً أو كلياً ولذلك قالوا ان النسبة

بينهما العموم الوجهي لاجتماعهما في تعيين شخص اعتبر مشاركته مع الغير في كلى وافتراق التعين في تعيين شخص ملحوظ وحده والتميز في تمايز الكليات المعتبر اشتراكها فيه .

واذا علمت ذلك فاعلم ان (افراد) اي (نوع) من الانواع (انما ميزت) بعضها عن بعض وعن غيرها (بعارضات) من الكم والكيف والالين وغيرها (ربما انتهت) تلك العوارض (لما افادت) لافراد المتعينة (هذية) أي كونها مشارا اليها لهذا (وامتناع الشركة) اي اشتراك المتعين بين كثيرين وذلك اذا كانت الافراد من الموجودات الخارجية فهناك امور العوارض المفيدة للمهاذية والهاذية نفسها وامتناع الشركة بمعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها وقد دار التعين بينها على اختلاف الآراء ثم هذا على ما اشتهر بينهم من ان التشخيص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس ، فيكون ذات زيد مركباً عقلياً من الجنس والفصل والتشخيص ، فكما يصير الجنس بدخول الفصل فيه نوعاً متميزاً عن المشاركات الجنسية ، كذلك النوع يصير بدخول التشخيص فيه شخصاً متميزاً عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخيص متشخصاً بذاته حتى لا يلزم الدور أو التسلسل ، وعلى هذا تكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ، ويكون اتحادها بالماهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها ، ولكن ذلك باطل اذ لو كان العوارض جزء من الشخص لم يصح حمل الماهية النوعية على افرادها ضرورة ان الضحك والانسان مثلاً متباينان فيكون كل منهما مبايناً للمجموع المركب منهما ، بل يكون الحمل في الحقيقة حمل الجزء على الكل المتميزين بحسب الخارج وذلك باطل

قطعا بل الشخص معروض تلك العوارض ، فتبين ان الماهية النوعية انما يتشخص بنحو الوجود الخاص بل شخصها عين الوجود الخاص ، لا بمعنى ان الوجود ينضم اليها فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما يصير بالوجود مبدء الآثار يصير به ممتازا عن غيره ، فالفاعل الذي يجعله موجودا يجعله مشخصاً بل الوجود والتشخيص متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً ، فكما ان وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه ، ولذلك لو فرضنا تبدل جميع الاعراض القائمة به كان شخصه باقيا لم يتبدل جوهره ، فتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان الشخص وعلامته التي بها يمتاز عندنا ، واما الشخص فهو الوجود الخاص على ما ذكرنا •

وربما يستدل على انها ليست مشخصة بانها ثابتة للشخص في الخارج ، وثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجود المثبت له فلا بد ان يكون الشخص موجودا قبل ثبوت تلك العوارض ومتعينة اذ لا وجود فيه بدون التعيين ، وبانها لو كانت مشخصة لتبدل الشخص وتعدد عند تبدلها وتعددها ، وبانها لو كانت مشخصة في الواقع لم تتبدل ولم تختلف باختلاف الاذهان مع انها تختلف باختلافها فيتشخص عند زيد بعوارض وعند عمرو بعوارض آخر ، وبانها لو كانت مشخصة لزم الدور لان تعيين الأعراض بمحالتها فلو تعينت المحال بها لدار •

ويجاب عن الاول بان ثبوت الشيء للشيء في الخارج فرع وجود المثبت له لا تعيينه ، فلتثبت العوارض للمحل الموجود فتعين بها • وعن الثاني بان من جعل العوارض مشخصة جعل الشخص في الواقع هو العوارض اللازمة الغير المتبدلة ، أو بأن تبدل العوارض لا يستلزم تبدل

لم يشته عليك قط ان تكن تُعَيَّنُ المراد بالتعيين والعدمى والوجودى ، واتسمى هذا الى خلافه للعدمى

الشخص فان بقاءه لا يتوقف على بقاء عارض مخصوص ، وانما يتوقف على وجود عارض يحفظ سلسلة الشخصيات وهي لا تزيد على البسة يلبسها انسان على اختلاف افرادها واصنافها مع بقاء الانسان بذاته ، ويعلم من هذا جواب الدليل الثالث • وعن الرابع بان تعين المحل بنفس الأعراض المتعينة بنفسها تعينا ما لا تعينا خاصا حاصلا بالمحل ، وخلاصته ان للأعراض تعينا من حيث نفسه وتعينا خاصا بالإضافة الى المحل ، والموقوف على المحل هو هذا الثاني لا الاول ، والمحتاج اليه لتعين المحل نفس العوارض مع التعين الاول • وقد يقال يجوز ان يتقارنا في التعين على طريق الدور المعى ، وان كان المحل مقدما على العارض تقدما ذاتياً •

ثم انهم اختلفوا في ان التعين وجودى أو عدمى حقيقى أو اعتبارى ، ولما كان تحقيق المقام موقوفاً على بيان المراد من التعين ومن الوجودى والعدمى والحقيقى والاعتبارى قال الناظم رحمه الله تعالى (لم يشته عليك قط) ظرف يستعمل للنفي الماضى على وجه الاستغراق (ان تكن • تعين المراد بالتعين) هل هو العوارض أو الهاذية أو امتناع الشركة بمعنى كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة أو عدم قبوله لها (و) ان تعين المراد من (العدمى والوجودى) فهل العدمى بمعنى المعدوم أو العدم المطلق ، أو المضاف المركب مع وجودى بطريق العدم والملكة كعدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا ، أو غير المركب معه بان كان ماخوذاً بطريق السلب كعدم قبول الشركة او ما دخل في مفهومه العدم (و) معلوم انه (اتسمى هذا) اي انتسب الوجودى (الى خلافه) اي مخالفته (للعدمى) ومقابلته

وبالحقيقي والاعتباري . وذا على خلاف ذاك جاري
ان التعيين بلا مرأ من ايها يكون من أولاء
وانته مستند للباري الفاعل القادر المختار ؟ (*)

في اطلاقاته فهو الموجود أو الوجود المطلق أو الوجود المضاف أو ما لا
يدخل في مفهومه عدم (و) ان تعين المراد (بالحقيقي) فهل هو ما له
وجود خارجي أو ثبوت في نفس الامر من غير شائبة فرض وتقدير من
العقل (و) المراد بـ (لأعتباري وذا على خلاف) المراد بـ (ذاك) الحقيقي
(جار) فهو ما ليس بموجود في الخارج أو ليس بثابت في نفس الامر .
وفاعل قوله لم يشتبه قوله (ان التعين) (بلا مرأ) وجدال (من أيها
يكون من أولاء) الأمور الاربعة .

ولا شك ان التعين بمعنى العوارض وجودي بالمعنى الاول والاخير
وليس بوجودي ولا عديمي بغيرهما ، وبمعنى الهاذية وجودي بالمعنى
الاخير وعديمي بالمعنى الاول وليس بشيء منهما بغيرهما ، وبمعنى كون
الفرد بحيث لا يقبل الشركة عديمي بالمعنى الاول والاخير والا فلا ،
وبمعنى عدم قبوله لها عديمي بما عدا المعنى الثاني وليس شيئاً منهما به ،

(*) وايضاً لم يشتبه عليك انه اي التعين لا يحصل بانضمام الكلّي الى
الكلّي ؛ لان كلا من المنضم والمنضم اليه يمكن للعقل فرض صدقه على
كثيرين ، والتعين على كل تقدير لابد فيه من كون المفهوم بحيث لا يمكن
للعقل ذلك ؛ فذلك انما هو مستند للباري الفاعل القادر المختار كغيره
من الممكنات على ما هو عندنا من استناد الكل اليه تعالى ، أو مستند
الى الوجوه الخارجيّة عند بعض المتكلمين للقطع بان الماهية اذا تحققت
لم تكن الا فردا مخصوصا لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول
الاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل ، أو مستند الى سبب آخر
ينتسب ذلك التعين اليه كما لدى الفلسفة فيه تفصيل . [منه]

او للوجود الخارجي او سبب آخر كان ذا اليه انتسب
كما لدى الفلسفة الردية تسند ذلك الى الماهية
او مادة تشخصت بالذات او بلواحق العوارضات
بحسب النسبة لاستعداد سبحانه من اليه استنادي

وبمعنى العوارض حقيقي بالمعنيين ، وبالمعاني الباقية حقيقي بالمعنى الثاني
فقط (و) لا يشتبه عليك (انه) اي التعين بأي معنى من المعاني المذكورة
(مستند) في وجوده المحمولى أو الرابطي (للباري) تعالى (الفاعل
القادر المختار) على ما هو مذهب اهل السنة من استناد الممكنات اليه تعالى
(او) مستند (للوجود الخارجي) على ما ذهب اليه بعض المتكلمين للقطع
بان الماهية متى تحققت في الخارج لا تقبل الشركة وانما تقبلها في العقل •
لا يقال اذا كان علة التعين الوجود الخارجي لزم كون المتعين واحدا ؛
لانه واحد نوعي فيجوز تعدد افراده الشخصية ويكون كل منها علة لتعين
خاص (او) التعين مستند الى (سبب آخر) غير الوجود الخارجي (كان
ذا) لك التعين (اليه انتسب) وذلك (كما لدى الفلسفة الردية) رأيا
لابتناؤه على الايجاب حيث (تسند ذلك) التعين (الى) نفس (الماهية)
للمتعين كما في المجردات فينحصر نوعها في الفرد الحاصل منها ومن التعين
المعلل بها (او) تسنده الى (مادة) وهي اعم من الهيولى كما في الاجسام
ومن الابدان كما في النفوس (تشخصت) تلك المادة سواء تشخصت
(بالذات) كما في الافلاك فان تعين صورها الجسمية والنوعية معلل
بهيولاها المتعينة بنفسها (أو) تشخصت (بلواحق العوارضات) من اضافة
الصفة الى الموصوف أي العوارض اللاحقة لتلك المادة (بحسب النوبة)
واخذ الفرضة (لاستعداد) حاصل لها كما في هيولى العناصر فانها واحدة
مشتركة بينها لكن الصور النوعية والشخصية العنصرية تعددت وتعينت

بسبب تعدد الهيولى الحاصل بسبب عوارض لاحقة لها لاستعداداتها المختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك •

وتوضيح مذهبهم ان الموجود اما مجرد أو مادي ، والاول اما مجرد مطلقا اي ذاتا وفعلا كالباري تعالى ، أو مجرد في ذاته لا فعله بمعنى ان فعله مشروط بتعلقه بالمادة كالنفوس الانسانية والفلكية ؛ فالمجرد مطلقا ان كان تعينه عين ذاته كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وينحصر في فرد لا محالة ، والا فيجب ان يكون تعينه معللا بماهيته فينحصر في الفرد قطعا كالعقول العشرة ؛ اذ لا مادة لها حتى يسند التعين اليها ويتعدد الافراد بتعددتها • ونسبة المباينات الى كل تعين على السواء فتخصيصها لهذا التعين دون ذاك تحكم فيكون تعينه معلولا لماهيته ويلزم انحصارها في فرد والا يلزم تخلف المعلول عن علته • واما ما كان مجردا في ذاته وماديا في افعاله فتعدد بحسب تعدد المواد والابدان التي تتعلق هي بها كالنفوس الانسانية والفلكية • واما الموجود المادي فان كان تعينه معللا بالماهية فينحصر نوعها في الشخص وذلك كهيوليات الأفلاك والكواكب التي منها الشمس والقمر ، وكالعوارض المعينة لهيولى العناصر • وان لم يكن معللا بها فلا يتعلل بما يحل فيها لانه فرع تعينها فيلزم الدور ، ولا بامر مفارق عنها وهو ما لم يكن حالا ولا محلا لها ؛ لان نسبته الى جميع التعينات على السواء ؛ فيلزم من تخصيصه لتعين دون آخر التحكم والترجيح بلا مرجح ، بل يعلل بمادتها سواء تشخصت بالذات كالصور النوعية والجسمية للأفلاك المتعينة بهيولاتها المتعينة بالذات كما قلنا ، أو تشخصت بسبب اعراض تكتنفها كما في الصور النوعية للعناصر الاربعة وتعدد اشخاصها ؛ فان هيولى العناصر واحدة بالذات لكنها تعددت وتعينت

بما عرضت لها لأستعدادات مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك ، فتعددت الصور النوعية العنصرية الاربع التي هي متخالفة بالماهية بسبب الاستعدادات المختلفة الحاصلة للهوى الواحدة ذاتا ، وكذلك استعدت تلك الهوى لتعدد أشخاص تلك الصور النوعية •

وخلاصته ان تعين أنواع الصور العنصرية واشخاصها بسبب الهوى العنصرية الواحدة بالذات المتعددة بسبب العوارض اللاحقة بها للاستعدادات الحاصلة لها بسبب القرب والبعد ، وليس تلك الاستعدادات اعراضا حالة في الهوى العنصرية حتى يقال ان الشيء لا يتعين بما يحل فيه ، وانما هي اعتبارات حاصلة لها بالقرب والبعد كما سبق • بقى هنا شيء وهو ان معنى كون التعين معللا بالماهية انها لو وجدت لم ينفك ذلك التعين عنها ، وحاصله ان الماهية بشرط الوجود الخارجي مقتضى لذلك التعين ، فاذا كانت العلة الماهية بحسب الوجود الخارجي فلم لا يقال ان علة التعين مطلقا هو الوجودات الخاصة الخارجية كما هو رأي بعض المتكلمين من غير احتياج الى ارتكاب هذه التكاليف الباردة والتحکيمات الكاسدة الفاسدة المبنية على ايجاب الباري تعالى علوا كبيرا ؟ والا فللفاعل المختار افاضة التعينات بدون اقتفاء الماهية أو المادة أو الاعراض • ثم لو اعتبرنا علة عادية لها على ما جرت العادة بربط المعاليل بالعلل فهي الوجود الخارجي الذي اتحد مع التعين ذاتا وجعلا ووجودا ، وتغايرا اعتبارا ، وتقدم عليه عقلا • وأشار الى فساد آراء الفلاسفة وتنزيه الباري عما جعلوه مبنى لهم في ارائهم ، والى ان التعين مستند الى الباري تعالى وان علة العادية هو الوجود الخارجي بقوله (سبحانه من اليه استنادي) اي انزه الله تعالى عن الايجاب الذي جعلته الفلاسفة اساس خرافاتهم هنا وفي مواد آخر ،

الجفنة الخامسة

معان أن اردت ان تفصل وجوب امتناع امكان حصل
كل لدى العقل بغير مين من نسبة المفهوم للهلين

الاله الذي الى حضرة قدسه استناد وجودي الاصيل الخارجي الذي هو
عله التعين عقلا وعينه ذاتا هذا *

(الجفنة الخامسة) في امور هامة

منها (معان) ومفاهيم عقلية اعتبارية (ان اردت ان تفصل) فنقول
هي (وجوب) و (امتناع) ذاتيان و (امكان) خاص ذاتي لأن الامكان
العام ليس بمقابل لهما بل يشملهما والامكان الخاص كما سيأتي ، وكذا
الامكان الذهني يعم الممتنع لان الممكن الذهني ما يجوز للذهن فرضه عند
عدم المانع ويجوز له فرض صدق الاشياء على أشياء عند عدمه ، ثم ان
نظر اليها من حيث انه اعتبر فيها خصوصية المحمول الذي هو وجود
الشيء في نفسه فهي اخص من جهات القضايا وهي المقصودة بالبحث عند
الكلامى ، فان مراده بالواجب هو واجب الوجود في نفسه لا واجب
الحيوانية والانسانية أو السواد أو غيرها ، وكذا مراده بالممكن والممتنع
ممكن الوجود وممتنع في نفسه . وان نظر اليها من حيث ذواتها فهي
جهات القضايا وموادها لانها كيفية نسبة المحمول الى الموضوع سواء كان
المحمول وجود الشيء في نفسه أو غيره ؛ وعليه قال الناظم رحمه الله
(حصل كل) منها (لدى العقل بغير مين) اي كذب (من نسبة المفهوم
للهلين) اي الى هل البسيطة التي يسئل بها عن وجود الشيء في نفسه
فيكون المفهوم هو الموضوع ووجوده في نفسه محمولا له ، أو الى هل
المركبة التي يسئل بها عن وجود المفهوم لغيره فيكون المفهوم هو المحمول

تصوّر " لتلكم' الأمور ذاك لكلّ عاقل ضروري
تعريفها بمثل ذا الأسلوب ضرورة الوجود للوجوب
ولهما مرتبين فافهم بشبه ذا ضرورة للعدم
او لا ضرورتهما لفظي ما عنه الاستغناء معنوي

والغير موضوعا والوجود رابطة ، وجرى العرف على تسمية الاولى بسيطة لان المسؤول بها وجود الشيء في نفسه وهو عينه في الخارج كما سبق ، والثانية مركبة لان المسؤول بها وجود مفهوم غير الوجود للموضوع وهو غيره فيه كما هو معلوم .

واعلم ان الترتيب الطبيعي في الاسئلة كما يؤخذ من حاشية السيد على المطول انه اذا سمعت لفظا ان تسأل أولا بما الشارحة للاسم عما وضع هو له ، ثم بهل البسيطة عن وجوده ، ثم بما الحقيقة عن ماهيته وحقيقته ، ثم بهل المركبة عن احواله ، ولو اردت معرفة مكانه وزمانه وعدده ان تعدد او صفاته سألت عنها باين ومتى وكم وكيف كما اذا اردت معرفة العارض المشخص له سألت عنه بمن ، او مميزه عن الاغيار المشاركة له في أمر يعمّها سئلت عنه بأي . و (تصور لتلكم الامور) الثلاثة (ذاك) التصور (لكل عاقل ضروري) ولما اعترض عليه بانها لو كانت ضرورية لم تعرف وقد عرفت اجاب بقوله و (تعريفها) مبتدء (بمثل ذا الأسلوب) الآتي وهو (ضرورة الوجود) في نفسه أو لغيره للوجوب (و) التعريف (لهما) اي للامتناع والامكان (مرتبين افهم) بتعريف (شبه) اي شبيه لتعريف (ذا) اي الوجوب وهو (ضرورة للعدم) في نفسه أو في غيره للامتناع (او لا ضرورتهما) اي لا ضرورة الوجود والعدم لنفسه او لغيره للامكان الخاص بتعريف (لفظي) خبر لقوله وتعريفها ، يعني ان هذه التعاريف لفظية كاشفة عما وضع الاسم بازائه ولا يستغنى عنها شيء

غير الأخير من ذه ينقسم بذاتي وغيري يرتسم

نظريا أو بديها (وما عنه الاستغناء) اي استغناء البديهيات انما هو تعريف (معنوي) ولم تعرف تلك الأمور به هذا و (غير الأخير من) هـ (هذه) المفاهيم الثلاثة وهو الوجوب والامتناع (ينقسم بـ) قسمين (ذاتي) وهو ان يكون منشأ الوجوب والامتناع ذات الموضوع كالباري تعالى واللاشيء (و) بـ (غيري) وهو ان يكون المنشأ امرا آخر غير ذاته و (يرتسم) كل ذلك في العقل ، فالموصوف بالوجوب الذاتي من الوجود لنفسه نحو الله موجود ومن الوجود لغيره نحو الله عالم وجوبا اي يثبت له العلم بطريق الوجوب الذاتي بمعنى انه لا موجب ولا مقتضى لاتصاف ذات الباري بالعلم سوى ذاته العلنية ، والموصوف بالوجوب الغيري في الاول زيد موجود وجوبا بشرط تعلق الارادة بوجوده ، وفي الثاني زيد عالم وجوبا بشرط نعلقتها بثبوت العلم له ، والموصوف بالامتناع الذاتي في الاول اللاشيء موجود بالامتناع ، وفي الثاني اللاشيء كائب بالامتناع ، والموصوف بالامتناع الغيري في الاول العناء موجود بالامتناع اذا لم تعلق ارادته بوجوده ، وفي الثاني العناء طائر بالامتناع اذا لم تعلق بطيرانه •

واما الأخير وهو الامكان فذاتي ليس الا ، وذلك لان معنى كون الامكان غيريا ان الشيء ضروري الوجود أو عدم لذاته وغير ضرورية بالغير ، ويلزم من ذلك انتفاء ما هو لازم الذات اعني الوجوب أو الامتناع وهو محال ، بخلاف ما اذا صار الممكن بالذات واجبا أو ممتعا بالغير فانه لا يلزم منه انتفاء ما هو لازم الذات • وسره ان الواجب والممتنع لا يقبلان التأثير من الغير ما لم ينقلبا ممكنا خاصا ، واما الممكن فيقبل التأثير منه مع بقاء امكانه وعدم انقلابه •

ولما كان الامكان مستعملا بمعان مختلفة لها اهمية بالنسبة الى مباحث

اقسام الامكان لدى الأهالي خاصّ وعامّ ثم استقبالي

هذا العلم تصدى لتفصيله • وقال (اقسام الامكان لدى الاهالي) جمع اهل على خلاف القياس الاول امكان (خاص) وهو سلب الضرورة عن الوجود والعدم وهذا هو المراد في صدر الجفنة والمقابل للوجوب والامتناع (و)

الثاني امكان (عام) وهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للنسبة التي قيدت به ، فان كانت سلبيًا فيفيد سلب الضرورة عن الايجاب سواء كان الجانب الموافق غير ضروري أيضا وهو الامكان الخاص نحو زيد ليس

بموجود بالامكان العام ، أو ضروريا وهو الامتناع نحو الاشياء ليس بموجود بالامكان العام • وان كانت ايجابا فتفيد سلب الضرورة عن السلب سواء كان الجانب الموافق غير ضروري وهو الامكان الخاص أيضا

نحو زيد موجود بالامكان العام ، او ضروريا وهو الوجوب نحو الباري تعالى موجود بالامكان العام ، فتبين ان الاول شمل الامكان الخاص

والامتناع ويسمى امكانا عاما مقيدا بجانب العدم ، والثاني شمل الامكان الخاص والوجوب ويسمى امكانا عاما مقيدا بجانب الوجود ولذلك سمي

امكانا عاما • واما الامكان العام المطلق وهو سلب الضرورة عن الجانب المخالف مطلقا فيشمل الوجوب والامتناع والامكان الخاص ، ولكن

لا وجود لمحل استعماله الا في الذهن ضرورة ان الامثلة المقيدة به اما سالبة أو موجبة •

ثم انه يجرى الامكان الخاص والعام في كل معنى من معانيه وتفصيله ان الامكان مقابل للضرورة وتطلق هي على ستة معان : الاول الضرورة بمعنى الوجوب الذاتي وهو ان يكون ذات الموضوع وماهيته آية عن

انفكك النسبة بحيث لو فرض الانفكك انقلب الى ماهية اخرى ، وتصديق في السوالب المواد لها وان لم يكن الموضوع واجب الوجود نحو الباري تعالى ليس بعاجز والاربعة ليست بفرد بالضرورة بمعنى الوجوب الذاتي ، بخلاف الايجاب فلا تصدق فيه الا حيث يكون الموضوع واجب الوجود نحو الباري تعالى عالم دون قولنا الاربعة زوج • وسر المرق ان السالبة لا تتوقف على وجود الموضوع ، واما الموجبة فتتوقف عليه ، وغاية ما يلزم من انفكك نسبة الزوجية عن الاربعة في قولنا الاربعة زوج ان تكون الاربعة المبحوث عنها معدومة ولا قدح فيه • ويقابلها الامكان الذاتي الذي هو سلب الضرورة بمعنى الوجوب الذاتي عن الجانب المخالف فتكذب في ما صدق فيه الوجوب الذاتي نحو الله ليس بموجود بالامكان الذاتي ، ونصدق في ما كذب فيه نحو الانسان ليس بحيوان بالامكان الذاتي •

الثانية الضرورة الذاتية بمعنى الضرورة في جميع اوقات الذات نحو الله تعالى موجود أو عالم بالضرورة وكل انسان حيوان بالضرورة ما دام موجودا ، لا قولنا الانسان موجود بالضرورة ما دام موجودا لان الوجود ليس ضروريا له في اوقات وجوده وان كان ضروريا بشرط الوجود كما حققه عبدالحكيم رحمه الله ، ويقابلها الامكان العامي وهو سلب الضرورية الذاتية عن الجانب المخالف فتكذب بعض الانسان ليس بحيوان بالامكان العامي لان ثبوت الذاتيات ضروري للذات في جميع اوقات وجوده ، ونصدق بعض الانسان ليس بموجود بالامكان العامي لما ذكرنا •

الثالثة الضرورة الوصفية بالمعنيين نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة بشرط الكتابة وكل كاتب حيوان بالضرورة في اوقاتها ويقابلها الامكان الحيني وهو سلب الضرورة الوصفية اي بشرط الوصف أو في

وفته فيكذب بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع أو بعض الكاتب ليس
بحيوان بالامكان الحيني •

الرابعة الضرورة الوقتية المعينة نحو كل قمر منخفض بالضرورة
وقت الحيلولة ، ويقابلها الامكان الوقتي وهو سلب الضرورة عن الجانب
المخالف في ذلك الوقت المعين فيكذب قولنا بعض القمر ليس بمنخفض
بالامكان الوقتي •

الخامسة الضرورة في وقت ما نحو كل قمر منخفض بالضرورة في
وقت ما ، ويقابلها الامكان الدوامي وهو سلب الضرورة عن الجانب
المخالف في وقت ما فيكذب بعض القمر ليس بمنخفض بالامكان
الدوامي •

السادسة الضرورة بشرط المحمول اي بشرط وقوعه في الموجبات
وبشرط لا وقوعه في السوالب نحو زيد كاتب بالضرورة بشرط كونه
كاتبا وليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا ، واليه تومي الجملة
والآية الجلية [اذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة] ويقابلها الامكان
الوقوعي وهو سلب الضرورة بشرط المحمول على الجانب المخالف فتكذب
الممكنة الموجبة في ما تحقق السلب والسالبة في ما تحقق الايجاب • وكل

منها اما امكان عام كما ذكرنا ، واما امكان خاص ان سلبت الضرورة
المأخوذة في مفهومه عن الطريق ، ويسمى الخاص من الامكان العامي
امكانا خاصيا لاستعماله بهذا المعنى عند خاصة الحكماء ، ومن الامكان
الوقوعي امكانا استقباليا اذ لا مجال لسلب الضرورة بشرط المحمول عن
الجانبين الا بالنظر الى زمان الاستقبال فان الماضي والحال تكفلا بأحد
طرفيهما لا محالة وهو معلوم لنا بخلاف المستقبل فانه ، وان لا يخل عن

قسم له سُمِّي باستعدادي من ذلكم هذا المقال بادي

احدهما لامتناع رفع النقيضين ، لكنه ليس بمعلوم لنا فلا ضرورة الآن في وقوع المحمول لعدم تحققه ولا في لا وقوعه لعدم تحقق ظرفه الآن ؛ فظهر مما تلونا عليك ما في قول الناظم رحمه الله (ثم استقبالي) فان ظاهره ان الامكان الاستقبالي قسيم للامكان الخاص والعام وليس كذلك لان الامكان تطلق بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهرة او بالاشتراك المعنوي كما قيل على المعاني السالفة ، وهو بأي معنى كان اما امكان عام أو خاص والامكان الاستقبالي هو الامكان الخاص من الامكان الوقوعي فهو مندرج في قوله السابق « خاص » وان اراد بالخاص والعام الخاص والعام من الامكان الذاتي ، لمقابلة الامكان هنا للوجوب والامتناع الذاتيين المقصودين هنا ، فلا مناسبة لذكر الاستقبالي هنا وحده فانه امكان خاص من الامكان الوقوعي ، وان تبع السعد في ذكره فكان عليه ان لا يغير سياقه حيث قال في قسم الكلام من كتابه « وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال » هذا •

وقد يطلق الامكان على (قسم) اخر (له) باعتبار ما يطلق عليه الامكان ، والا فهذا الامكان ليس امرا اعتباريا عقليا كالامكان بالمعاني السابقة بل هو عرض وكيف كما هو المشهور و (سمي) ذلك القسم (با) لامكان (الاستعدادي) وهو الاستعداد لحصول الشيء كاستعداد الهيولى للصور النوعية ، والجسمية والجسم للصفات ، والاعراض والبدن لتعلق النفس وذلك باعتبار تحقق شرائطه شيئا فشيئا فيتدرج في مراتبه من الضعف الى القوة الى الشدة الى الاشد كاستعداد حدوث الانسان الحاصل للمادة المنوية حين كونها نطفة ثم علقة ثم مضغة غير مخلقة فمخلقة ، ولا ينتهي الى الوجوب الحاصل عند تمام العلة فان هناك ينتفى الاستعداد ويتحقق الوجود بالفعل ، وهذا الامكان غير الامكان الذاتي فانه

كلٌ من الحوادث افتقر لمادة ومدة كما ذكر
وكان ذلك المقام تماً ان كان ما يريده مسلماً

امر اعتباري لازم للماهية الممكنة قبل الوجود ومعه وبعده ولا يتفاوت
شدة وضعفاً ، واما هذا فهو عرض ومن الكيفيات وليس بلازم للماهية
لتحققه بعد العدم بحصول بعض الشرائط وانتفائه بحصول الشيء وتتفاوت
درجاته كما علمت آنفاً •

و (من ذلكم) الامكان الاستعدادي (هذا المقال باد) اي ظاهر
وهو قولهم (كل من الحوادث افتقر لمادة) تكون محلاً لامكانه
الاستعدادي فان كل حادث ممكن اذ لو كان ممتنعاً ثم حصل له الامكان
لزم الانقلاب ، ولا يكتفى في وجوده بامكانه الذاتي والا لزم قدمه لان
امكانه ازلي بل يحتاج الى شرط ، ولا يجوز قدمه لما مر آنفاً فيكون حادثاً
محتاجاً الى حادث ويحتاج هو أيضاً الى شرط آخر حادث لان وجود
كل حادث مشروط بتحقق استعداد وجوده قبله وهكذا ، وهذه الشروط
الحادثة هي الاستعدادات المعبرة لتحقق مشروطها الحادث على زعمهم ،
ولا يجوز اجتماع تلك الشروط الحادثة لبطان التسلسل فتكون متعاقبة
وهي تحتاج الى محل ترد عليه ، وليس نفس الحادث للزوم تقدم الشيء
على نفسه ولا امراً مبايناً اذ لا معنى لقيام استعداد شيء حادث بأمر مباين
له فيلزم ان يكون مادة له •

(و) افتقر ايضاً الى (مدة) اي زمان مستمر (كما ذكر) ها من
اعتبرها يكون فيها تعاقب الاستعدادات الحادثة المتفاوتة في القرب والبعد
(وكان ذلك المقال تماً • ان كان ما يريده) من لزوم الامكان الاستعدادي

وحكمنا بان يَحُوجَ الممكنُ الى المؤثر جليّ بيّن
والخلف في علتّه استباناً اكانَ ذي حدوثاً ام امكاناً(*)

(مسلّمًا) لكنه غير مسلم لمنع مبناه وهو ايجاب الباري تعالى عنه علوا كبيرا
فانه بعد اثبات وجود فاعل مختار يفعل ما يشاء كما يشاء لا حاجة الى
الاستعدادات المتعاقبة قطعاً ، فلا مادة ولا مدة ، نعم توجد للحادث شروط
وأسباب حادثة ولكنها شروط عادية لا عقلية فليست واجبة في تأثير الباري
قطعاً كما سيحقق بعد انشاء الله تعالى •

ومن تلك الامور الهامة ابحاث يتعلق بالممكن : البحث الاول ان
الممكن محتاج في وجوده او عدمه الى مؤثر كما قال (وحكمنا بان يحوج)
أي يحتاج (الممكن) الخاص وهو ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته (الى المؤثر) في وجوده وهو العلة الموجودة أو في عدمه وهو عدم
علة وجوده (جليّ بيّن) فان كل عاقل يعلم بداهة ان احدى كفتي
الميزان لا تتدلى بدون شيء ثقيل (و) لكن (الخلف في علة)
'ححتاج' (ه استباناً) في جواب من سأل بقوله (اكان ذي) العلة (حدوثاً

(*) ذهب الى الاول الحكماء وبعض المتكلمين ، والى الثاني قدماء المتكلمين ،
ولكل وجهة ؛ فللاول انه اذا لاحظ العقل كون الشيء غير مقتض
للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان كلا من وجوده وعدمه
لا يكون الا بسبب امر خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه
مسبوقا بالعدم اولا • وللثاني ان العقل اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد
بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود ، وان
لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ، ولا يجوز ان يكون
المحوج هو الامكان ؛ لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية ، والنسبة
متأخرة عن المنتسبين فيكون متأخرا عن الوجود المتأخر عن التأثير
المتأخر عن الاحتياج فيكون المحوج الحدوث • [منه]

ام ذين شطرا ام بشرط لا تبّع حقاً من الأقوال بل ذاك اتبّع

ام (كانت (ذين) اي الحدوث والامكان كليهما على ان يكون كل منهما (شطرا) من العلة (او) الامكان (بشرط) الحدوث فذهب جمهور الحكماء الى ان المحوج هو الامكان لانه اذا لاحظ العقل كون الشيء ممكناً غير مقتض بذاته الوجود أو العدم حكم بان كلا منهما لا يكون الا بأمر خارج ، ولا يجوز ان تكون العلة هي الحدوث لانه صفة للوجود والوجود متأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن العلة فيلزم من كونها الحدوث تقدمه على نفسه بمراتب •

وذهب جمهور المتكلمين الى انها الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء موجوداً بعد العدم حكم باحتياجه الى المؤثر سواء لاحظ امكانه واستواء طرفيه بالنظر الى الذات ام لا ، واما الامكان فلا يجوز ان يكون علة لانه جهة لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن النسبة المتأخرة عن الماهية والوجود المتأخر عن اليجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن العلة فلو كان الامكان علة لزم تقدمه على نفسه بمراتب • وذهب قوم الى انه مجموع الامكان والحدوث نظرا الى دليلي عليتهما • وقوم الى انه الامكان بشرط الحدوث نظرا الى ان الامكان لازم الماهية ومبدء الحاجة والحدوث مظهرها •

ومما يجب ان نعلم انه هل وقع النزاع في علة احتياج الممكن الى المؤثر في نفس الأمر ، أو في علة الحكم والتصديق بها حتى يتبين لنا الحق في المقام ؟ فأقول قال السيد قدس سره : ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى مؤثر قضية صادقة في نفس الأمر فيكون الممكن موصوفاً في حد ذاته بالحاجة الى غيره ، فكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى

علة هي ذات الموصوف أو غيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها •
والفرق بين الصفات الوجودية والعدمية ان الوجودية تحتاج في وجودها
أيضا دون العدمية ، الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا
مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه •
وكما يجوز ان يعلل اتصاف شيء بوصف من الاوصاف الثبوتية ببعض
آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر
منها ، وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك ها هنا
موصوفة به أيضا •

اذا عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن
بالحاجة في نفس الامر ماذا ؟ فذهب القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه
بالامكان • وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده او

مع غيره ؟ فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر
بأنذات عن اتصافه بالوجود واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الإيجاد
وهو أيضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه بالحدوث

علة لاتصافه بالحاجة • ثم قال فان قيل الامكان متأخر أيضا عن الوجود
لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنها كالحدوث • قلنا الامكان
متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود أيضا وليس متأخرا عن كون

الماهية موجودة ، ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان تتصف
به • واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها
موجودة انتهى • وقوله « قلنا الامكان » الخ يعنى ان الامكان متأخر عن

نفس الماهية وعن الوجود في الذهن كما انه متأخر عن كون الماهية
موجودة فيه لكونه من جهات النسبة ولكنها ليست متأخرة عن كونها

• موجوده في نفس الامر •

فان قلت الامكان جهة النسبة فكيف لا يتأخر عن كون الماهية موجوده ؟ قلنا اخذا من كلام المحققين ان النسبة اما شأنية وهي ما بالقوة الصرفة واما فعلية وهي ما تحققت في نفس الامر والامكان كيفية النسبة الشأنية ظاهراً (*) وعينها واقعا ، ومن قال بعليته لا يقول إنه علة لحاجة الممكن الى المؤثر في النسبة الشأنية لانهما واحد ومن مقتضيات ذات الممكن وما بالذات لا يعلل ، وانما يقول بانه علة لحاجته اليه في النسبة الفعلية ، وليس بمتأخر عنها ولا جهة لها بل هو ثابت للممكنات ولوجودها قبلها ومعها وبعدها لتقرره في نفس الامر أزلا وأبدا •

ومن هنا يظهر ما قاله بعض اهل التحقيق من ان القضية الممكنة ليست قضية حقيقية اي لعدم تحقق النسبة الفعلية ، كما ان المطلقة العامة

(*) والتفصيل ان الامكان كيفية وجهة بحسب الظاهر للنسبة الشأنية ومتأخرة عنها ، والمركب الحاصل منها ومن الموضوع والوجود والامكان قضية موجهة ظاهراً • واما بحسب الحقيقة فليست تلك النسبة نسبة تامة ولا الامكان جهة لها بل هو عينها ؛ لان الثبوت بطريق الامكان وامكان الثبوت واحد • وحاصل النسبة الشأنية استواء الوجود والعدم بالنظر الى الذات اي ليس شيء منهما ضروريا وذلك عين الامكان ، ولم يقل القائلون بعلية الامكان انه علة لاحتياج الموضوع الى المؤثر في تلك النسبة الشأنية لانه عين الامكان ؛ فهو من مقتضى ذات الممكن ، وما بالذات لا يعلل بالغير ، بل قالوا انه علة لاحتياجه الى المؤثر في النسبة الفعلية المعبرة بالمطلقة العامة ، والامكان ليس جهة لها والا لانحصرت الممكنة في مادة المطلقة العامة ولانه يوجد قبلها ومعها وبعدها ؛ فتبين من هذا ان الامكان ليس جهة للقضية ابدا • اما للنسبة الشأنية فلانه عينها ، واما للنسبة الفعلية فلما علمت آنفاً ؛ فالقضية الممكنة ليست قضية فضلا عن ان تكون موجهة ، فاحفظ هذا •

[الشارح]

ليست موجهة حقيقة اذ الفعلية ليست زائدة على النسبة الفعلية ؛ فعلى ما
قرره السيد قدس سره يظهر ان كلام الفريقين في الاثبات مغالطة لانه مبنى
على ان العلية للحكم والتصديق بحاجة الممكن لا لنفس الحاجة ، واما في
الرد والابطال فكلام القائلين بان المحوج هو الامكان اظهر وبالقبول
اجدر •

وقال عبدالحكيم ، عليه الرحمة ، هذا الاختلاف انما يتأتى اذا كان
الاتصاف بالحاجة معللا بعلة سوى ذات الممكن ولم لا يجوز ان يكون
ذلك مقتضى ذاته من غير ان يكون للامكان أو الحدوث مدخل في ذلك
فانحصار الاختلاف في الحدوث والامكان مشعر بان الاختلاف في علة
الحكم بالاتصاف ، ويؤيده استدلال الفريقين بان ملاحظة الامكان وحده
أو الحدوث وحده يكفي في الحكم بالاحتياج ، وكذا استدلالهم على ثبوت
الواجب بامكان العالم أو حدوثه يؤيد ذلك • وعلى هذا يجوز ان يكون
كل من الامكان والحدوث علة للحكم بالحاجة اذ لا تنافي بين ان يكون
لمطلوب واحد دليلان كما وقع في شرح المقاصد من ان كلام الفريقين في
الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر •
انتهى •

ويريد بالتأخرين المتكلمين القائلين بان المحوج هو الحدوث ؛
ووجه ظهوره ان الخروج الى الاعيان اجلى والاستدلال بالاجل أولى •
قلت استمرار النزاع في علة الحكم والتصديق مع جواز التعليل بهما جمعا
وتفريقاً بداهة لا يناسب مقام العلماء المحققين من الحكماء والمتكلمين ؛
فالحق ما قاله السيد قدس سره من ان الاختلاف في علة الحاجة بحسب
نفس الامر ، وانها هو الامكان والحاجة حينئذ تعم الممكن القديم والحادث

وانه يمتنع الترجيح بلا مرجح ، وذا يصح
وذلكم من غير ما توارٍ ليس الذي يكون للمختار
هل طرف من طرفيه اولى به « نعم » لا بد منه او « لا »

وما لم يخرج من العدم الى الوجود ، وما اشار اليه المحقق عبدالحكيم
رحمه الله من جواز كون الاتصاف بالحاجة من مقتضى ماهية الممكن لا ينافي
ذلك ؛ لانه يرجع الى التعليل بإمكانها الذي هو وصف لازم لها ألا
وابداً ، ومتأخر عن نسبة الوجود اليها نسبة شأنية على انها جهة لها ظاهراً ،
ومنقدم على نسبته اليها نسبة فعلية ؛ فخذ هذا المقال و(لاتبع حقاً من الاقوال
بل ذاك) الحق (اتبع) لتتال مقام الكمال هذا • ويلزم من الحكم بما مر
من ان الممكن محتاج في وجوده وعدمه الى موثر الحكم بـ(لانه يمتنع
الترجيح) لاحد طرفيه المتساويين (بلا مرجح) وافاد بداهة هذا بقوله
(وذا يصح) اي بصوت بشدة بما يدل على وجوده وتحققه • ولما اعترض
عليه باننا لا نسلم امتناع الترجيح بلا مرجح فضلاً عن بداهته كيف
والهارب يسلك احد الطريقين والجائع يأكل احد الرغيفين المتساويين من
سائر الوجوه اجاب محرراً للمراد في ما ذكره وقال (وذلكم) الترجيح
الذي قلنا بامتناعه (من غير ما) زائدة (توار) مصدر التفاعل اي ستر
وخفاء (ليس) الترجيح (الذي يكون للمختار) ازاء امرين متساويين
كالطريقين والرغيفين ، فان هناك مرجحاً في نفسه وهو الارادة التي من
شأنها التخصيص ، بل مرجحين فان الهارب يرجح الهروب على الوقوف
بمصلحة النجاة وكذا الجائع يرجح الاكل على تركه بتلك المصلحة ، ثم
يرجح الهارب احد الطريقين والجائع احد الرغيفين على الآخر بمحض

أومى «نعم» بالضعفُ قد كَساني من ثوبه فلم اكن كالثاني
ولم تجيء تلك بلا افتراء الا بمعنى نوع اقتضاء
لذاك او لذاك من حيث به للحد للوجوب ليست تنتهي
وتعلمون تلكم الأولوية ايضا كما قد تنتهي منتفية

الارادة كما قلنا ، والترجيح الممتع عندنا ما كان بدون مرجح مطلقا .

البحث الثاني من ابحاث الممكن انه لا أولوية ذاتية لاحد طرفيه الا
بمعنى نوع اقتضاء له لا الى حد الوجوب ، وهي أيضا منتفية كما هو
جواب من استفهم بقوله (هل طرف من طرفيه) اي الممكن (أولى به)
من الطرف الآخر ، وطبيعي ان الجواب عنه اما بكلمة (نعم) للتصديق
بأولوية احد الطرفين (لابد منه) أو بكلمة (لا) النافية اذ العالم بالقضية
المسؤول عنها يجب باحدهما لكن (اومى) اي اشار لفظ (نعم بـ) جملة
(الضعف قد كساني من ثوبه فلم اكن كالثاني) اي لفظ لا (و) حاصل
الجواب انه (لم تجيء تلك) الاولوية الذاتية لاحدهما (بلا افتراء الا
بمعنى نوع اقتضاء لذاك) اي للوجود (او لذلك) اي للعدم لكن (من
حيث به للحد للوجوب ليست تنتهى و) الحال انكم (تعلمون ان تلكم
الأولوية) الغير المنتهية الى حد الوجوب (ايضا) منتفية (كما) ان ما
(قد تنتهى) اليه (منتفية) فانه كما يلزم من اولوية احد الطرفين اولوية
منتهية الى حد الوجوب فساد الانقلاب الى الواجب ان انتهت اولوية
الوجود الى حد الوجوب ، والى الممتع ان انتهت اولوية العدم اليه ،
كذلك يلزم من لا اولوية الغير المنتهية اليه فساد ؛ وذلك لان وقوع الطرف
الذي ليس له اولوية اما يكون بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح ، او
متوقفا على سبب فيكون وقوع الطرف الاولي متوقفا على عدمه فلم يكن

وبوجوبين يُحَفُّ الممكن سابق ولاحق فينبوا
بانه ما لم يجب لم يوجد لأصل ترجيحهم المشيد
وانه حين الوجود امتنع عدمه لأمتناع ان جمع
عدمه بذلك القرار وليس ذاك نافي اختيار

اولى في ذاته • وقال بعضهم عدم أولى به اذ يكفي فيه انتفاء جزء مما
ينوقف عليه الوجود من الشرائط والاسباب بخلاف الوجود للزوم تحقق
جميع ما يتوقف هو عليه ، ورد بان سهولة عدم بالنظر الى الغير
لا تقتضي الاولوية الذاتية ، وقيل عدم أولى بالاعراض السيالة والا لجاز
بقاؤها ، ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاعراض
مع كونها مستوية النسبة الى الوجود والعدم غير قابلة للبقاء هذا •

(و) البحث الثالث ان الممكن لاحتياجه الى العلة وكون الاولوية على
نقديرها غير كافية في وقوعه تبين انه (بوجوبين يحف) اي يحاط وجود
(الممكن) وجوب سابق على وجوده ووجوب لاحق له (فينبوا) ذلك بانه
(ما لم يجب) وجوده بتحقق جميع ما يتوقف عليه (لم يوجد لاصل)
اي قاعدة (الترجيح) بلا مرجح المؤصل من (هم) والمشيء بالضرورة
وهذا وجوبه الاول (وبانه) اي الممكن (حين الوجود امتنع عدمه لامتناع
ان جمع) بين الوجود والعدم وهذا وجوبه الثاني و (عدمه) اي عدم
الممكن (بذلك القرار) الجلى في الوجود محفوف بوجوبين فما لم يجب
عدمه بسبب عدم تعلق الارادة بوجوده لا يكون معدوما وهذا وجوبه
الاول وحين عدم وبشرطه امتنع الوجود ووجب عدم وهذا وجوبه
الثاني •

(وليس ذاك) المذكور من كون وجود الممكن او عدمه محفوفاً

تحصيل حاصل بذات التحصيل لا غيره ذا غير مستحيل

بوجوبين (نافي الاختيار) للفاعل المختار ازاء الممكن لان الارادة والاختيار من تمام العلة والوجوب بالاختيار محقق له لا نافي • وتوضيحه ان كلا من الوجوبين بالغير ؟ لان الاول في وجود الممكن بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن وبشرطه وعلة الوجود هو الذات مع تعلق الارادة • هذا كله على ان الممكن محتاج الى المؤثر ، وقد انكر احتياجه بعض المجادلين واتى بشبهه ، فمنها ان تأثير الفاعل اما في الماهية أو في الوجود أو في الموصوفية به والكل باطل لان جعل الماهية تلك الماهية محال ، وكذا جعل الوجود وجودا والموصوفية عدمية فلا تكون اثرا والجواب ان التأثير في الوجودات الخاصة التي هي الماهيات الشخصية ومعنى التأثير الاستتباع لا في جعل الماهية ماهية حتى يقال لا يمكن توسط الجعل بين الشيء ونفسه ، ولا في الموصوفية التي هي اعتبارية ولا في الوجود الاعتباري • ومنها ان التأثير فيه ان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل أو العدم لزم جمع النقيضين فاجاب عنه باختيار الشق الاول ولكن الوجود المقارن للتأثير هو الوجود الحاصل بهذا التأثير لا بتأثير سابق واللازم منه (تحصيل) وجود (حاصل بذات التحصيل لا غيره) و (ذا التحصيل غير مستحيل) وانما المستحيل تحصيل الحاصل بالتحصيل السابق وليس بلازم • وقد يجاب باختيار الشق الثاني ومنع لزوم جمع النقيضين لان آن التأثير وعدم الممكن واحد ، ويليه آن يتحقق فيه وجوده بناء على ان معنى امتناع تخلف المعلول عن العلة انه لا يتخلل بينهما آن لا انه لا يعقب أنه أنه وهو واضح • ثم تنقض دليله بانه يستلزم ان لا تحدث صفة من الصفات كهذه الحرارة وتلك البرودة •

واحتياجه الذي قد سلفا معناه ان امعنت ان توقفها
كونه او عدمه ابتداء او الدوام لهما بقاء
على وجود علة او انتفا وجودها للمورد المعنى كفا(*)

ومنها انه لو كان محتاجا اليه لاحتاج اليه حال البقاء والاحتياج حينئذ
باطل لان التأثير اما في الوجود الابتدائي وقد حصل أو في وجود آخر غيره
فهو تأثير في غير ذلك الممكن فلزم استغنائه عنه ، ولاحتياج الممكن اليه في عدمه
ايضاً وذلك باطل لان العدم لا يصلح اثراً ، واجاب عنه بقوله (واحتياجه)
اي احتياج الممكن الى المؤثر (الذي قد سلفا معناه ان امعنت) النظر فيه (أن
توقفا كونه) اي وجود الممكن (أو عدمه ابتداء) اي في ابتداء حصول
الوجود او العدم (أو) ان توقف (الدوام لهما) اي للوجود والعدم (بقاء)
اي في حال بقائهما (على وجود علة) للوجود في ابتدائه وبقائه (أو) على
(انتفاء وجودها) اي وجود العلة وهذا بالنسبة للعدم كذلك فالتأثير في الممكن
الموجود باعتبار افادة وجوده ابتداء وادامته بقاء ، وفي الممكن المعدوم باعتبار

(*) (قوله او انتفاء) اي انتفاء وجود علة بمعنى امتناعه بدون ذلك ،
واستمرار الوجود ليس الا وجودا بالاضافة الى الزمان الثاني .
والحاصل ان عدم المعلول لعدم العلة والتأثير حال البقاء ليس في الباقي
بمعنى جعله موجودا بالوجود الابتدائي حتى يلزم تحصيل الحصول ،
ولا في أمر آخر حتى لا يكون تأثيراً في الباقي ، بل التأثير انما هو في
الباقي بمعنى انه يديم له الوجود .

(قوله المعنى كفى) وهو انه لو كان المحوج هو الامكان لا حوج حالة
البقاء لدوام المعلول بدوام العلة ، فالتأثير حينئذ اما في الوجود وقد
حصل فيلزم تحصيل الحصول بحصول سابق ، واما في أمر آخر
متجدد فهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن ، فيلزم استغنائه عن
المؤثر ، ولا حوج ايضاً في عدمه الى مؤثر لاستواء نسبة الوجود والعدم
الى ذات الممكن مع انه نفي محض لا يعقل له مؤثر . [منه]

وهذه التي مضت بالسرد بل كل ما يوصف اي فرد
يفرض موجودا لخارج نـمى منه بمفهومه مثل قـِدم
وكحدوث وبقاء وحـدة تعين موصوفيه وكثرة
فاعتبارات لعقل مطلع عقلية بالأعتبار تنقطع

انتفاء وجود علة وجوده ابتداء وعلة ادامته بقاء (و) لدفع ايراد (المورد)
هذا المعنى المفسر (كفى) اذ بتقريره يظهر ان احتياج الممكن في حال البقاء
ليس الى علة للوجود الابتدائي ، فانه قد حصل ، بل الى علة لدوام وجوده
ولا بأس فيه ومعنى احتياجه في العدم الى علة ليس الاحتياج الى وجود علة
فان العدم ليس اثرا عينيا حتى يحتاج الى وجودها بل الى انتفاء علة الوجود
الابتدائي في الابتداء وانتفاء علة دوام الوجود في البقاء هذا .

(وهذه) المفاهيم الثلاثة (التي مضت بالسرد) اي بالتتابع والانتظام
وهي الوجوب والامتناع والامكان (بل كل ما) اي كل مفهوم (يوصف
اي فرد يفرض موجودا) حالكونه (لخارج نـمى) اي نـسب وقوله (منه)
مربوط بقوله يفرض وقوله (بمفهومه) متعلق بقوله يوصف اي فيوجد
ذلك المفهوم في فرد المفروض موجودا خارجا مرتين ، مرة على انه ماهية
كالإنسان الموجود في ضمن زيد ويحمل عليه بهو هو ، واخرى على انه
عرضي ووصف له ويحمل عليه اشتقاقا وذلك (مثل) وجود و (قدم
وكحدوث وبقاء ووحدة) و (تعين) و (موصوفية) و (كثرة) وغيرها
فانه لو وجد فرد من القدم في الخارج لا تصف بالقدم ، اذ لو اتصف
بالحدوث لزم حدوث موصوفه القديم وهو باطل وخبر قوه « وكل هذه ،
قوله (فاعتبارات لعقل مطلع) على الامور الاعتبارية وهي موجودات (عقلية)
اثبتة في نفس الأمر لا خارجية فلو فرضنا افرادها العقلية متصفة بمفاهيمها

وان تكن كسائم مُستَرسَل تذق اذى سلسلة التسلسل
معنى وجوب الشيء خارجا كذا(*) اي كان ذا الشيء على طرز اذا

لم يلزم اي فساد لانها لما كانت امورا عقلية فبالاعتبار تتسع و (بالاعتبار
تتقطع) فلا يحصل التسلسل (وان تكن) ايها التلميذ (كسائم مسترسل)
في مرتع الهوى مدعيا انها من الموجودات الخارجية غير مرتدع بردع
الاستاذ الداعي الرادع لك وغير متبع لقوله بانها اعتبارات (تذق) مكافئة
على مخالفته (اذى سلسلة التسلسل) في تلك الأمور وهذا البيت من الايات
الآيات ومعناه الآخر ما قلته في نظمي :

وان تكن كسائم مسترسل * في مرتع السوء بلا محصل * ولا ارتداع عن
هوى معسول * ولا اتباع لهدى الرسول * تذق اذى سلسلة التسلسل *
ولو تكونن كليث باسل * فان نفر بمنحة في العاجل * تجز بشر محنة في
الآجل * فخف وصف القلب باتباع * وارتد عن كرب الابتداع * لعل رب
العالمين برا * أولاك رحمة ونورا غرا ♦

ولما عورضت القاعدة المذكورة بان الوجود والوجوب والوحدة والتعين
ثابت له تعالى في الخارج ، وما ثبت فيه يجب ان يكون موجودا خارجيا لان
ثبوت الشيء للشيء فرع وجود الثابت كالمثبت له ، اجاب عنه بقوله
و (معنى وجوب الشيء خارجا كذا) الذي افسره بقولي (اي كان ذا

(*) (قوله خارجا) جواب عن اشكال وهو انا قاطعون بان الباري تعالى
موجود واجب ، ومتعين واحد ، قديم باق في الخارج لا في الذهن فقط ،
وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك ، وبان هذا لا يقتضي
كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور
عينية قائمة بالموضوعات كبياض الجسم ؛ لان معنى قولنا الباري
تعالى واجب في الخارج : انه بحيث اذا نسبته العقل الى الوجود حصل

نسبته العقل الى الوجود لزم في العقل مع المشهود
بذاك معقول هو الوجوب الى الوجوب الكل قد يؤوب

(الشيء) الواجب وهو الله سبحانه (على طرز) من الصفات الذاتية كالحياة
والعلم والارادة والقدرة الكاملة اللاتئة بالحق (اذا نسب العقل الى الوجود)
ولاحظه بالاضافة اليه مع تلك الصفات (لزم في العقل مع الشهود) والعلم
(بذلك) بدون شوب الوهم (معقول هو الوجوب) وحاصله انه لما لاحظه
العقل منسوباً الى الوجود الموصوف بتلك الصفات علم ان وجوده كامل مطلق ،
وكل وجود كذلك واجب فالله تعالى واجب ، فالخارج في قولنا « الله واجب
في الخارج » ليس ظرفاً لثبوت الوجوب له في الخارج لان الوجوب معقول
ثان ولا يثبت فيه ، وانما هو ظرف لثبوت الصفات الذاتية التي هي منشأ
انتزاع الوجوب هذا •

وقال شارح المواقف والحل ان يقال ان اتصاف الذات بصفة في الخارج
أو نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما الا يرى ان
زيداً اعمى في الخارج وليس العمى موجوداً فيه وذلك لان الموجود في
الخارج ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا ظرفاً لاتصاف شيء آخر به ، وكذا
الحال في نفس الأمر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب والامكان مثلاً امراً

له اي للعقل عند ذلك التعقل والتصور معقول هو الوجوب ، وهكذا
الباقي من الامكان وغيره •

وقوله (الى الوجوب الكل قد يثوب) اي يرجع الباقي من الامكان
وغیره الى الوجوب ويقاس عليه ، ولا يخفى ظرافته « الا الى الله تصير
الامور » • والحاصل اذا نسب العقل الشيء الى هذه المفهومات كانت
النسبة بينهما بالايجاب لا السلب ، وهذا ما يقال ان انتفاء مبدء
المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل في الخارج كزيد اعمى •

[منه]

عدميا اعتباريا لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر انتهى • قلت اشار
 بزيادة قوله « أو نفس الامر » الذي هو اعم من الخارج والذهن الى ان
 الامور الاعتبارية قسمان قسم يثبت للموضوع في الخارج وتتعدد معه قضية
 خارجية ، وهو ما كان معقولا أول مختصا بالوجود الخارجي كالعمى ، أو
 مشترك بين الوجودين كالتعين والوحدة والكثرة كالابصار واللاممكن من
 نقائص المفهومات المختصة باحد الوجودين ، والخارج اذ ذاك ظرف للنسبة
 والاتصاف ، وعليه يقال ان ثبوت الشيء للشيء في الخارج ثبوتا مصدوقا
 للحمل لا يتوقف على وجود الثابت فيه ، وانما يتوقف على وجود الموضوع
 والحالة التي ينتزع المحمول منها • وقسم لا يثبت في الخارج بل في نفس
 الأمر ، سواء لوحظ في الذهن حتى تتعدد معه قضية ذهنية كالوجوب
 والامتناع والامكان مما هي معقولات ثانية وجهات للنسبة كالوجود ، أو لم
 يلاحظ فيه فلا حكم حينئذ ولا قضية ؟ فتبين من هذا ان الخارج في قولنا الله
 واجب في الخارج ان كان بمعنى الاعيان كما هو المشهور فهو ليس قييدا
 لنسبة الوجوب اليه تعالى ؟ لان الوجوب معقول ثان لا يثبت في الخارج ،
 فهو اما ظرف لمقدر مستفاد من المقام ، وتقريره الله تعالى متصف بصفات في
 الخارج ينتزع منها ، مع نسبة موصوفها الى الوجود ، معقول هو الوجوب
 كما افاده الناظم ، أو ظرف للمحمول وقيد له • وحاصله ان الوجوب في
 الخارج الذي هو معقول ثان يثبت له تعالى في الذهن وفي نفس الأمر ،
 والقضية اذ ذاك ذهنية ، وكذا حكم قولنا زيد موجود في الخارج أو موجود
 في الذهن أو موجود في نفس الامر أو موجود بلا قيد ، فان الوجود مقيدا
 أو مطلقا من المعقولات الثانية التي لا تعرض الا للصور الذهنية • واما بمعناه
 الغير مشهور وهو نفس الامر فهو قيد لنسبة الوجوب اليه تعالى لثبوت

الجفنة السادسة

عدم مسبوقية قد يكحل بغير أو بعدم ، فالأول
القدم الذاتي ، ثم الثاني مُقَرَّط بالقدم الزماني
يمشي الحدوث مشيه فليُوشَم بكونه مخالفا للقدم

الوجوب له تعالى فيها والقضية ذهنية وعلى هذا يحمل حل السيد قدس سره
لجريانه في الاعتباري الثابت في الخارج كالعمى والثابت في الذهن كالوجوب
لان نفس الامر يعم الخارج والذهن ومعنى القول المذكور حينئذ الله واجب
في نفس الامر فالخارج ظرف للثبوت والقضية ذهنية هذا (والى) ما اجيب
به عن الاعتراض الوارد (بالوجوب) في الله واجب في الخارج الاعتراض
الوارد على (الكل) من نحو الوجود والقدم والوحدة (قد) للتحقيق
(يؤوب) اي يرجع فجوابه جوابها ، وهذا المصرع ذو جهتين والجهة
الاخري امامك رأى العين •

(الجفنة السادسة) في القدم والحدوث

(عدم مسبوقية) الذي يعبر بالقدم (قد يكحل) عينه بائد جذب
(الغير) فيقال هو عدم مسبوقية الشيء بغيره فاعلا او عدما (أو) يكحل
(ب) ائد (عدم) ويقال هو عدم مسبوقيته بالعدم وان سبقه الفاعل (فا) لقدم
بالمعنى (الاول) هو (القدم الذاتي ثم) هو بالمعنى (الثاني مقرط) اي محلى
(ب) قرط وسم (القدم الزماني • يمشی الحدوث مشيه) ولكن لا يليق
بوشيه (بكونه مخالفا للقدم) وليس الحدوث الذاتي بالمسبوقية بالغير ،
والحدوث الزماني بالمسبوقية بالعدم ، وقد يطلق القدم في العرف على كون
ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما بقى عادة والحدوث على خلافه •
(ولا قديم عندنا) معاشر اهل السنة (بالذات • سوى جناب الله ذي

ولا قديم عندنا بالذات سوى جناب الله ذي الصفات
وبالزمان غير ووصف ذاته جلّ الأجل فيهما عن ذا ، ته
فابك على احوال الاعتزال بكثرة الفلسفه لا تبال

الصفات (الدالة على التقديم والتمجيد لما سيأتي من ادلة التوحيد (و) لا قديم
عندنا (بالزمان غير وصف ذاته) جل جلاله المرموز اليها بحروف جملة
أحق سبعك (جل) الباري الجليل (الاجل فيهما) اي في الذات والصفات
(عن) الاشارة الى ذاته بـ (ذا) والى صفاته بلفظ (ته) او جل عن كشف
كنه ذاته وصفاته بذاك الكلام المجمل وتيك الجمل •

واما المعتزلة فقد بالغوا في توحيد الذات ونفوا عنه الصفات حتى يطلق
عليها القديم الزماني لكنهم اثبتوا له احوالا اربعة هي الموجدية والحياة
والعالمية والقادرية ، وزعموا أنها ثابتة في الازل مع الذات ، وزاد أبو هاشم
حالة خامسة مميزة له عن سائر الذوات وهي الالهية فكروا على ما فروا
منه من نفى القديم الزماني وقد اجاب بعضهم بان القديم هو الموجود وتلك
الاحوال واسطة بينه وبين المعدوم • واما الفلاسفة فقالوا بقدم العالم وفيه
القول بقدم ما لا يعد ولا يحصى قدما زمانيا وان انحصر القديم بالذات
في الباري تعالى ، وللزجر عن اقتفائهم قال بيت من الآيات (فابك على)
اختلال (احوال) اهل (الاعتزال) فانها ذوات اعتلال و (بكثرة) القدماء
بالزمان التي قال بها اصحاب (الفلسفة لا تبال) فانها حادثة بالزمان كما
سيأتي والمعنى الثاني غنى عن البيان ، ثم القدم الذاتي اخص مطلقا من القدم
الزماني لاجتماعهما في الباري وافتراق الثاني في صفاته ، والحدوث لكونه
مساويا لنقيض القدم كان الزماني منه اخص من الذاتي لاجتماعهما في العالم
وافتراق الحدوث الذاتي عنه في صفاته فهي حادثة بالذات وقديمة بالزمان •

ما استند القديم للمختار هل عدم على القديم جار ؟

ثم ان القديم بالذات مستغن عن كل ما سواه وهو ظاهر ، واما القديم بالزمان الحادث بالذات فمحتاج الى العلة والفاعل لكنه (ما استند) هذا (القديم لـ) لفاعل (المختار) لان فعله وتأثيره مسبوق بالقصد ، والقصد الى الابد لا يقارن عدم المقصود فيكون حادثاً الا على ما شذ به سيف الدين الآمدي حيث قال في ابيكار الافكار : لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازلياً مستندا الى الواجب تعالى ويكونان معا في الوجود لا تقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم انتهى • يعنى كما ان ذاته تعالى متقدم على ارادته وقصده بل وعلى سائر صفاته الذاتية بالذات وتقدم ايجاده على وجود المقصود ، كذلك يجوز ان يكون تقدم قصده على ايجاده بالذات ايضاً ، فيكون العالم على تقدير قدمه مستندا الى الفاعل المختار هذا • ولا يمكن عدم القديم كما افاده بالاستفهام الانكاري في قوله (هل عدم على القديم جار) وذلك لانه اما واجب بالذات أو مستند اليه بالايجاب وكلاهما ممتنع لعدم ، اما الاول فبالذات لكونه واجب الوجود لذاته ، واما الثاني فبالغير لكونه مستندا اليه بطريق الايجاب فيدوم بدوام علته الازلية الأبدية ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة ، ومثال هذا عندنا هو الصفات الذاتية فقط وهو مبني على انه لا يستند القديم الى المختار واما على جواز استناده اليه كما ابداه الآمدي فيجوز عدمه لان الاختيار من تمام علته وهو جائز الوجود هذا •

(غرفة منها) اي من الجفنة السادسة

في بيان اقسام التقدم والتأخر والمعية ، وعدّ التقدم الذاتي منها وردّ الفلاسفة في ما زعموه من قدم الزمان بناء على ان سبق عدمه على وجوده لا يعقل الا بالزمان فلو كان حادثاً لتقدم عدمه على وجوده به ، ولو تقدم

غرفة منها

تقدم تاخر معية كان بالأسبقراء بالعلية

هو عليه لزم وجوده حين عدمه ، فيلزم تقدمه على نفسه وهو باطل فيلزم قدمه (*) فقال (تقدم) لشيء على آخر (تاخر) عنه (معيته) له (كان) منحصر (بالأسبقراء) في خمسة أقسام ونذكر الأقسام وأمثلتها من التقدم ليقاس الباقي عليه فنقول الأول ما هو (بالعلية) بأن يكون المتقدم علّة للمتأخر عقلا أو عادة كتقدم الباري تعالى على العالم وتقدم العلم بالمقدمتين

(*) (قوله فيلزم قدمه) اعلم ان تفصيل المقام هو ان التقدم الزماني عند المتكلمين عبارة عن ان يكون المتقدم في زمان متقدم على زمان المتأخر . ولما كان القول بهذا التقدم لعدم الحادث على وجوده موجبا للقول بتقدم الزمان ، وكل ما سوى الله عندهم حادث ، قالوا بقسم آخر من التقدم وهو التقدم الذاتي ، وفسروه بتقدم يكون من مقتضى ذات الشيء بحيث لو نظرت الى ذاته حكمت بتقدمه ؛ فعليه يكون الزمان على تقدير وجوده حادثا ، ويتقدم عدمه على وجوده بالذات . وأما الحكماء ففسروا التقدم الزماني بما لا يجمع فيه المتقدم المتأخر ، سواء احتاج الى زمان للمتقدم غير زمان المتأخر كما في جميع ما عدا اجزاء الزمان ، أو لم يحتج اليها كما فيها . وقالوا بان تقدم عدم الحادث على وجوده بالزمان بالمعنى المذكور ، ويستلزم وجود الزمان حين عدمه لو كان حادثا وتقدم عدمه على وجوده ، وأما اجزاء الزمان فيتقدم بعضها على بعض ، ولا يحتاج الى زمان آخر هذا ؛ فالتقدم والتأخر بين اجزاء الزمان وبين عدم الحادث ووجوده زماني عندهم ، لكن لا يحتاج الى وجود زمان يكون ظرفا للمتقدم والمتأخر في اجزاء الزمان ، ويحتاج اليه في تقدم عدم الحادث على وجوده ؛ فالحكماء ينكرون التقدم الذاتي بالمعنى الذي قال به المتكلمون ، ويحكمون باندراجهم في التقدم الزماني عندهم . فاحفظ هذا كي لا تغلط بان تخلط احد المذهبين بالآخر . والله ضفيظ عليك .

[الشارح]

بالطبع بالشرف بالزمان برتبة هذى لهما قسمان
حسية عقلية وكل من ذينكم وضعا وطبعا يفصل
نقول للمستقريء او بالذات كما لأجزاء الزمان الآتي
فقدم الزمان بالتوانسى سبق العدم ليس بالزمان

على العلم بالنتيجة • الثاني تقدم (بالطبع) وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج
لكن لا في التأثير كتقدم الجزء على الكل الثالث تقدم (بالشرف) كتقدم
المعلم على المتعلم الرابع تقدم (بالزمان) كتقدم الحادث امس على الحادث
اليوم • الخامس تقدم (برتبة) بان يكون المتقدم اقرب الى مبدء محدود
من المتأخر و (هذى) الرتبة (لهما قسمان) رتبة (حسية) بان يكون
الحكم بالتقدم مأخوذا من الحس و (عقلية) بان يكون الحكم به مأخوذا
من العقل (وكل من ذينكم) الربتين الحسية والعقلية (وضعا وطبعا
يفصل) اي يميز عن الآخر بملاحظة الوضع والجعل او الطبع والأصل ،
والامثلة تقدم الامام على المأموم ، والرأس على الرقبة ، وتقدم بعض مسائل
العلم على بعض والجنس على النوع • وفي كل من تلك الاقسام يجوز
اجتماع المتقدم مع المتأخر الا في التقدم بالزمان ، وتلك ما اطبق عليه الحكماء
والتكلمون و (نقول) نحن معاشر المتكلمين (للمستقريء) الحاصر لها
فيها (أو) تقدم وكذا تأخر ومعية (بالذات) وهو ان يكون من مقتضى
ذات الشيء المتقدم (كما) اي كتقدم (لأجزاء الزمان الآتي) بحته فانه
ليس بالعلة أو الطبع أو الشرف أو الرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان لان كلا من
الامس واليوم زمان لا شيء يقع فيه ، فتعين ان يكون بالذات فان من مقتضى
ذات الامس تقدمه على اليوم ، واذا كان كذلك (ف) ننادي قدم الزمان ونقول
يا (قدم الزمان) لا تعدو على قدم العدوان عليك (بالتواني) فان اساسك

رفيقك المادة قد اتاخت وجنأ ادعائها اذ رأْتِ
فقد لزوم إمكان استعدادي رب اهدني انك انت الهادي

الجفنة السابعة

واها لميز وحدة عن كثرة هما على اعلى ذُرَى الضرورة
قولهما مشكك وقد تجد ان تسع معروضهما ان يتحد

شيء فان حيث ان (سبق العدم) على وجود الزمان (ليس بالزمان) حتى
يكون من الحدوث في امان ، بل سبقه عليه بالذات فقدمه يشبه بالخرافات
ثم (رفيقك) في تحمل اعباء قدم العالم وهو (المادة) الحاملة للأستعدادات
(قد اتاخت وجنأ ادعائها) وناقته الشديدة على حمل احمالها في بيدا
الحسرات (اذ رأْتِ) انها خسرت في سيرها وقطعها البوادي لـ (فقد لزوم
الامكان الاستعدادي) فاندم وتب وقل بقلب صادي • (رب اهدني انك
انت الهادي) ومبدي الدنيا بلا استعداد • الا بتسبيب وشرط عادي • الا فاين
ذاك الأستعداد • والمادة والمدة والأعداد ؟

(الجفنة السابعة) في الوحدة والكثرة

وهما من الأمور العامة لعروض الاولى لجميع اقسام الموجود والثانية
لما عدا الواجب تعالى ، وصدر الجفنة بيت من الآيات فقال (واها) اي
عجبا (لميز) اي تميز (وحدة عن كثرة) ذهنا وتقابلهما بالعرض كما يأتي
و (هما على اعلى ذرى) بالضم جمع ذروة بمعنى الاوج (الضرورة) اي
البداهة بحيث لا يشتبهان على عاقل ولا يعرفان الا تعريفا لفظيا كما يقال
الوحدة عدم الأنقسام والكثرة هي الأنقسام ، والمعنى الاشاري عجبا لتمييز
الوحدة الحقيقية وموصوفها الواجب الوجود عن الكثرة وموصوفها الممكن
بحيث كانت الاولى في المقام الأعلى والثانية في المرتبة السفلى • ثم المعروض

اعني الواحد اما لا منقسم وهو الواحد بالشخص أو منقسم ، والا
منقسم ان لم يقبل الانقسام الى الاجزاء اصلا فهو واحد حقيقي والا فغيره ،
والواحد الحقيقي ان لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو الوحدة
الشخصية ، وان كان له ذلك فاما ان يكون ذا موضع اي قابلا للاشارة
الحسية فالنقطة المشخصة ، أو لا فهو المجرد المفارق عن المادة الشخص .
واما المنقسم فان انقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة فهو الواحد بالاتصال
كالماء الحاصل في اناء ، أو الى اجزاء غير متشابهة فهو الواحد بالاجتماع
كالشجر الواحد فنه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة ، والعسكر
الذي يحصل من اجتماع افراد الجيش ، وكذا العشرة المركبة من الوحدات
واحد بالشخص لكنه خارج عن هذا القسم ان كان الاتصال الحسي شرطاً
فيه ، وداخل فيه ان لم يكن شرطاً ، فظهر من هذا ان ما عدا الواحد
الحقيقي ذو جهتين واحد من جهة وكثير من اخرى ومراتب الوحدة فيه
مختلفة ولذا قال الناظم (قولهما) اي حمل الوحدة والكثرة على جزئياتهما
(مشكك) فان حمل الوحدة على وحدة الواحد الحقيقي اولى من حملها
على غيرها ، وحملها على وحدة الواحد بالشخص المنقسم الى اجزاء متشابهة
أولى من حملها على وحدة واحد بالشخص ينقسم الى اجزاء غير متشابهة ، وحمل
الكثرة على كثرة اي عدد اولى من حملها على كثرة ما دونها (وقد تجد ان
تسع) ادنى سعي ، والشرط معترض بين « تجد » ومفعوله وهو قوله
(معروضهما) اي معروض الوحدة والكثرة وقوله (ان يتحد) اي اتحاده
بدل الاشتمال له اي وقد تجد اتحاد معروضهما بالأعتبار ان تأمل ادنى
تأمل فيكون المعروض واحداً من جهة وكثيراً من اخرى ، فالشخص كزيد
واحد شخصاً وكثير أجزاء ، والكثير واحد اجمالاً وكثير تفصيلاً (فـ) توجد

فجِهَة" للوحدة المقدّمة ذاتية لكثرة مقوّمَة
او كانت امرا عارضا عليها اولاولا فانتسبت اليها

هناك (جهة) ووسيلة (للوحدة المقدمة) اي المتقدمة بحثاً وهي اما (ذاتية)
لتلك الامور الموصوفة بال(لكثرة) و (مقوّمَة) اي محصلة لماهيتها وغير
خارجة عنها سواء كانت عينها أو جزءها مشتركاً تاماً اولاً ؛ فليس المراد
بالمقوم مصطلح المنطقة وهو الجزء المميز لانه فصل فقط وهذا يعمه وغيره
من الذاتيات •

ثم ان كانت عين ماهيتها فالجهة واحد نوعي وذو الجهة واحد بالنوع
كالانسان وافراده ، او جزءها الاعم المشترك التام بين نوعين مثلاً فهي واحد
جنسي قريباً أو بعيداً وصاحب الجهة واحد بالجنس كالحيوان وجزئياته ،
والا فهي الواحد الفصلي والكثير الواحد بالفصل كالناطق وجزئياته ،
ومغايرته للواحد بالنوع بالاعتبار ، فافراد الانسان من حيث وحدتها بالانسان
واحد بالنوع وبالناطق واحد بالفصل (أو كانت) جهة الوحدة (امرا
عارضاً) عن ماهيتها ومحمولاً (عليها) بالمواطاة او الاشتقاق ، سواء كان
ذلك العارض المحمول بالجعل موضوعاً بالطبع كالانسان بالنسبة الى المتعجب
والكاتب والشاعر فالكل انسان والطبع يقتضي القول بان الانسان كاتب
وشاعر ومتعجب ، أو محمولاً لا بالطبع كالماشي بالنسبة الى الانسان والفرس
والاسد وغيرها من الانواع •

ومن الوحدة بالعارض وحدة مسائل العلوم بالجهة الذاتية اعني
الموضوع والعرضية اي الغاية لان الجهة الاولى بحث المسائل عن احوال
موضوع واحد مثلاً والثانية افادتها لغاية مخصوصة بان يقال المسائل باحشة
عن كذا أو مفيدة لكذا ، والبحث والافادة عارضان يحملان بالاشتقاق

وتلك جنس تحته انواع لكل اسم بينهم مذاع
وامتنع ان يتحد الاثنان ضرورة ما احتاج لليان
بغير ما الاوضح الاستدلال تقوّل ليس له مال

عليها ، لكن لما كان المبحوث عنه في المسائل موضوعها الذي هو جزء منها
اشتهرت بالجهة الذاتية لا لكونها ذاتياً لها بالمعنى المراد هنا ضرورة انحصاره
في الجنس والنوع والفصل والموضوع ليس شيئاً منها بالنسبة الى المسائل •

(اولا) تكون جهة الوحدة ذاتية لها ولا عارضاً محمولاً عليها مواطاة
أو اشتقاقاً (فانسبت) الجهة (اليها) اي الى الأمور الكثيرة ، وتسمى
جهة منتسبة كوحدة علاقة النفس بالبدن والملك بالرعايا ، والمعلم بالتلاميذ
في التدبير ، فانه ليس ذاتياً لتلك العلاقات ، ولا عارضاً محمولاً عليها مواطاة
أو اشتقاقاً فلا يقال هي تدبير أو مدبرة بل يقال ان التدبير منتسب اليها نسبة
السبب الى المسبب ؛ اذ به تحصل تلك التعلقات ، وان كان عارضاً للملك
والنفس والمعلم ، فيقال الملك أو النفس والمعلم مدبرون لمن في ادارتهم •
ولمّا علمت ان الوحدة والكثرة مشككان والمشكك عرضي علمت
ان لفظ الجنس في قوله (وتلك) الوحدة (جنس تحته انواع) انما اراد
به المفهوم العام ولو عرضياً ؛ فالوحدات انواع مختلفة ومطلق الوحدة عرض
عام لها فلا تكون الوحدات متحدة في الأحكام (ولكل) اي كل نوع منها
(اسم) خاص به في العرف (بينهم) اي الحكماء (مذاع) اي مشتهر
فتسمى الوحدة في الجنس مجانسة كوحدة الانسان والفرس في الحيوان ،

وفي النوع الحقيقي مماثلة كوحدة افراد الانسان في الماهية النوعية واكتفى
بهما عن اسم آخر للوحدة في فصل النوع القريب وفصل الجنس ، وتسمى
الوحدة في الكم عدداً أو مقداراً مساواة ، وفي الكيف كوحدة جسمين في
اللون مشابهة ، وفي المتى معاصرة ومقارنة ، وفي النسبة كوحدة شخصين

في بنوتهما لثالث مناسبة ، وفي الوضع كوحدة شيئين في القرب والبعد من
ثالث محاذاة •

(وامتنع ان يتحد الاثنان) اتحاداً حقيقياً لا مجازياً فانه يطلق بالمجاز
على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة دفعيًا أو تدريجياً بان تبقى
الهيولى وتتبدل الصورة النوعية كما اذا صار الماء هواء ، أو يبقى الجسم
وتتبدل عوارضه كما اذا صار الاسود ابيض ، وعلى صيرورة شيء شيئاً آخر
بطريق التركيب بان ينضم شيء الى آخر ويحصل منهما ثالث كان يصير
التراب طيناً والخشب سريرًا ، وكل ذلك جائز وواقع وانما المستحيل
الاتحاد الحقيقي بان يصير شيء بعينه شيئاً آخر من غير ان يزول عنه شيء
أو يضم اليه آخر ، سواء كان هناك شيئان وصارا شيئاً واحداً كان يصير
زيد وعمرو احدهما ، أو شيء واحد ويصير شيئين كان يصير زيد مع بقائه
عمراً فان ذلك ممتنع (ضرورة ما احتاج للبيان) بالدليل فان اي دليل يساق
عليه ليس باوضح منه و (بغير ما) زائدة (الأوضح) صفة للدليل المقدر
اي و (الاستدلال) بغير الدليل الذي هو اوضح من المدعى (تقول) اي
تكلف في القول وسوق الدليل الصوري ، ومنه ان يقال لان الاثنين اما
هويتان شخصيتان او ماهيتان كليتان أو مختلفتان والاختلاف بينهما من لوازم
ذاتهما لا يعقل ان يزول فان كون الاختلاف من لوازم الذات ليس باوضح
من امتناع اتحاد الاثنين وكل تقول (ليس له مآل) الا الملل والأملال •

غَيْرِيَّةٌ عَنْ غَيْرِهَا تَلِيَّةٌ جُمْهُورُهُمْ كَانَتْ نَقِيضٌ هُوَ هُوَ (*)

ثم ان للكثرة خواص منها الغيرية و (غيرية عن غيرها) متعلق بقوله (تليه) مضارع لاه أي أحتجب يعني تحتجب الغيرية عن غيرها وهو العينية لانهما متقابلان وكل منهما يختفى عند وجود الآخر (جمهورهم) اي العلماء (كانت) الغيرية عندهم (نقيض هو هو) كما ان العينية عندهم بمعنى هو هو ، فان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو فعينه والا فغيره ، فان كان كل منهما بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر أو الناطق ، وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما

(*) (قوله غيرية عن غيرها الخ) للكثرة خواص منها الغيرية وهي عند الجمهور نقيض هو هو ؛ فان الشيء بالنسبة الى الشيء ان صدق انه هو فعينه ، والا فغيره ، فان كان بحسب المفهوم فبحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق ، وان كان بحسب الذات فبحسب الذات كما في نسبة الانسان الى الكاتب والحجر » وقد يخص الغيران بموجودين « فيخرج المعدومان وكذا الموجود والمعدوم ، ومبناه على ان التغاير وجودي لا يتصف به المعدوم ، وانه لا تمايز بين الاعدام « يجوز انفكاكهما » اي انفكاك كل منهما « عن الآخر » . والمراد ، كما اشار الناظم وغيره بعقلهما، جواز الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج، فلا يرد ان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع ؛ لانه كما يمكن ان يعقل وجود الصانع بدون العالم كذلك يجوز ان يعقل وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع ، بل يطلب بالبرهان . وبعد اوردوا انه لا انفكاك بين المتضائفين بحسب التعقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين والتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث كونهما متضائفين ليسا بموجودين والغيران لابد ان يكونا موجودين فلاجل تلك المقالة الجزء مع الكل ليس عينا ولا غيرا ؛ لانه ، وان جاز وجود الجزء بدون الكل ، لكنه يمتنع . وكذا الصفة مع الموصوف لانه ، وان جاز وجود الموصوف مع عدم الصفة ، لكنه امتنع عكسه .

[منه]

وقد يُخصَّصَان بموجودين عقلهما يجوز مُنفكَيْن
فللمقالة التي أسلفت جزء مع الكل كمثل صفة
تلاحظ مع موصوفها ما كانا عينا ولا غيرا لذا مامانا(*)
من قال ما في الكيس غير التسعة وليس غير خالد في الحجرة
وفيهما الأجزاء كالصفات اي التي لم تك محمولات

في نسبته الى الكاتب والحجر ، والغيرية في الذات اخص مطلقا من الغيرية
بحسب المفهوم ، فكل غيرين ذاتا غيران مفهوماً ولا عكس ، والعينية
بالعكس فكل عينين مفهوما عينا ذاتا ولا عكس •

(وقد يخصَّسان) اي الغيران (بموجودين عقلهما) اي تعقلهما
(يجوز) حالكونهما (منفكين) كل عن الآخر • والجملة الاسمية صفة
للموجودين • وخرج بهما عن الغيرين المعدومان وكذا المعدوم والموجود •
وسر اعتبار الوجود ان الغيرية بهذا المعنى وجودية لا يتصف بها المعدوم ،
ولما كان الانفكاك بحسب التعقل دون الخارج لم يرد ان العالم والصانع
متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع لان هذا

(*) (قوله لذا مامانا) اي للذي ذكر من عدم كون الجزء غير الكل
وعدم كون الصفة غير الموصوف مامان اي ما كذب من قال : « ما في
الكيس غير التسعة • وليس غير خالد في الحجرة » ، والحال ان « فيهما
الاجزاء كالصفات • اي التي لم تك محمولات » اي الاجزاء والصفات
الغير المحمولة • فاذا قلت ليس في الحجرة غير خالد ، وكان خالد القائم
فيها ، كنت صادقا فيها ، ولو كانت الصفة غير الموصوف كنت كاذبا ،
ورد بان المراد غيره من افراد الانسان ، والا لزم ان لا يكون ثوب خالد
غيره وهو باطل ، وكذلك في الجزء مع الكل : فانك اذا قلت : ما في
الكيس غير التسعة على تقدير الصدق يحكم بثبوت الخمسة فيه ، ولو
كان الجزء لم يكن كذلك ، ورد بان المراد نفي عدد فوق التسعة •

[منه]

لَسْتُ لِتَشْوِيشِ الْحِشَا بِوَأَقْفِ فَقِفْ عَلَى مَا كَانَ فِي الْمَوَاقِفِ (*)

الأيراد مبني على اعتبار جواز الانفكاك في الخارج اذ لو اعتبر في العقل لم يردا اعتراضاً لانه كما يجوز تعقل الصانع بدون تعقل العالم كذلك يجوز ان يعقل العالم ثم يطلب وجود الصانع بالدليل (فللمقالة التي اسلفت) في معنى الغيرية اصطلاحاً (جزء مع الكل كمثل صفة تلحظ) أي تلاحظ (مع موصوفها ما كانا عينا) أي عنيين وهو ظاهر (ولا غيرا) أي غيرين لانه ، وان جاز وجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة عقلاً ،

(*) (قوله : فقف على ما كان في المواقف) اعلم ان مشائخنا ، رحمهم الله تعالى ، لما قالوا بوجود صفات قديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وبأثبات قديم غير الله؛ فحاولوا التفصي عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفة والذات وكذا بين الصفات ، والظاهر ان هذا انما يدفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثرها ؛ لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع بعض ، وان لم تكن مغايرة ، لكنها متعددة متكررة قطعاً ؛ اذ التعدد انما يقابل الوحدة فليس المعنى لما ذكروه ، من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره ، انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الموجود كما قاله صاحب المواقف ؛ لان كلامهم في اجزاء غير محمولة كالواحد من التسعة ، وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والقدرة ، لا في المحمولات كالعالم والقادر كما يشعر به قوله الغير المحمولة . وقال بعض : لكن لا يخفى ان في القول بزيادة الصفات على الذات بحسب الوجود شناعة لا يقبلها العقل السليم ؛ اذ يلزم اما كون الواجب موجباً بالنسبة الى الصفات ، او تعدد الواجب تعالى عن ذلك ؛ فالحق ما قاله صاحب المواقف ، وان كان الكلام في مبادئ المحمولات ، لان العلم مثلاً مع الذات لا هو بحسب المفهوم ؛ فان مفهوم العلم هو مبدأ الانكشاف بخلاف مفهوم اسم الذات ، ولا غيره بحسب الوجود فانه في الواجب هو الذات بحسب الوجود ، وكذا باقي اسماء الصفات مع الذات وبعضها مع بعض ، فحينئذ لا اختلاف بين من نفى الصفات ومن اثبتها الا بحسب اللفظ ولا يرد عليه شيء ، فتدبر فانه مهم .

[منه]

لكن العكس ممتنع و (لذا مامانا) اي ما كذب (من قال ما في الكيس غير التسعة • وليس غير خالد في الحجرة ، و) الحال ان (فيهما) اي في الكيس والحجرة (الأجزاء) اي اجزاء عدد التسعة واجزاء شخص خالد (ك) ما ان فيهما (الصفات اي التي لم تك محمولات) كعلم خالد وكرمه وشجاعته ولو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف لكذب القائل لوجود الاجزاء والصفات في الكيس والحجرة • ورد بان المراد غير التسعة من عدد فوقها وغير خالد من افراد الانسان ولا لزم كذب القائل أو عدم كون ثياب خالد غيره و (لست لتشويش الحشا) اي الجوف بالعلل المادية والمعنوية (بواقف) اي مطلع (فـ) راجع انت و (قف على ما كان في المواقف) مما خالف ما قلت حيث حمل الصفات على المحمولة كالعالم والقادر وغيرهما •

وتفصيل الكلام بحيث يظهر لك ما في المواقف وغيره مما يتعلق بهذا البحث هو ان الأمام الأشعري رضى الله عنه اخذ بظاهر الكتاب والسنة السنية على ما هو الاصل المقرر عند عدم مانع نقلي أو عقلي ، وقال بصفات حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى على الوجه اللائق بمقامه • ولما اعترضت عليه المعتزلة بان النصارى كفروا بالقول بثلاث قدماء فما بال من يقول بثمانية فاكثر ؟ اجاب الأمام و رَدَّ عليهم بان المحذور انما هو في القدماء المتغايرة ، وصفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما فاعتبرت الاشاعرة ما قاله الامام اصطلاحاً خاصاً منه ، واستقر القول على ان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما في وجود أو حيز ، فخرج بالوجود الأعدام والوجود والعدم لان الأعدام لا تمايز بينهما في الخارج حتى تتصف بالمغايرة ، وبجواز الانفكاك بينهما في الجانبين الصفة القديمة مع الموصوف والجزء مع الكل • وظاهر كلامهم ، وان كان شاملاً للصفات اللازمة والمفارقة والقديمة والحادثة ، لكن مرادهم بها هنا الصفة اللازمة بل القديمة

بدليل ان الشيخ وعامة اصحابه قالوا ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ، ومنها ما هي غيره كصفات الأفعال من كونه خالقاً رازقاً ، ومنها ما لا يقال انها عين ولا انها غير وهي ما يتمتع انفكاكه عنه كالصفات الذاتية القديمة ، فاندفع الايراد عليهم بالمتضائفين بحجة انهما متغايران مع امتناع الانفكاك بينهما لانهما غير موجودين حيث ان الإضافات امور اعتبارية غير موجودة عندهم ، وبالصانع مع العالم فانهما متغايران ولا ينفك العالم عن الصانع ، وذلك لجواز انفكاك الباري تعالى عن العالم في الوجود والعالم عنه في الحيز ، وبالجسمين القديمين وذلك بجواز الانفكاك بينهما في الحيز ، وبالالهين المفروضين اذ لا نقض بالمفروض فان الناقض مدع ويجب عليه اثبات مادة نقضه واذ لا ثبوت لها فلا ايراد •

وعلى هذا الاصطلاح الدائر بينهم اشتهر ان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره فقال صاحب المواقف « واعلم ان قولهم لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة ، ومنهم من اعتذر بانه نزاع لفظي ولا تمتنع التسمية ، والحق ان مرادهم انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما يجب أن يكون في الحمل ولما لم يكونوا قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير في الذهن والاتحاد في الخارج ، نعم المعلوم هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر وهذا كلام لا غبار عليه ، انتهى كلامه • واعترض عليه السيد الشارح له قدس سره ، وقال وفيه بحث لان كلام المشائخ في اجزاء غير محمولة وفي صفات هي مبادئ المحمولات كالعلم والأرادة والقدرة • والظاهر انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاقدموا على ما قالوا ، وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك ، وايضاً لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل

في القدرة والعلم والحياة والارادة ، ويلزم ايضاً كون الصفات حادثة ،
واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجباً بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا
عن هذا بانها انما تكون محتاجة مستندة الى علة اذا كانت مغايرة للذات
انتهى .

وقال المحقق عبدالحكيم في تعليقاته هناك لا يخفى ان التستر ينافي
جعلها من الاعتقاديات والذي عندي ان ما وقع من الشيخ الأشعري هو ان
صفاته تعالى ليست غير الذات لان الغيرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما
والباقي من الحاقات المشائخ توجيهها لكلامه ، ومقصوده ان صفاته تعالى ليست
متأخرة عن وجوده لكونها مقتضى ذاته كوجوده فلا يكون ذاته تعالى فاعلة
لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات فلا يكون ذاته تعالى بالقياس
اليها موجباً ولا مختاراً فلا يلزم شيء من المحذورات ، كما ان ذاته تعالى
ليس موجباً ولا مختاراً بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته ، وكما ان
الأربعة ليست بفاعلة لزوجيتها لا ايجاباً ولا اختياراً بل الزوجية مجعولة
بجعلها انتهى . فانظر بعين البصيرة والاعتبار الى كلام ذلك المحقق المشعر
بانه لم يكن مقصود الشيخ الأشعري رضى الله عنه ابداء اصطلاح جديد
للغيرية يخالف التفسير المعروف بنقضة هو هو ، فانه باق ومستمر عليه بل
مقصوده ان ذلك الغير قسمان فقسم منه منفك عن مغايره بذاته وليس من
لوازمه فيكون متأخراً عن مرتبة وجوده وليس منه صفاته تعالى وقسم بمنزلة
لوازم ذاته وغير متأخر عن وجوده ، ومنه صفات الباري تعالى ونحن نقول
بذلك ولا محذور في تعدده ، وانما المحذور تعدد قدماء متغايرة مستقلة كما
لزم النصارى في القول باقائيم ثلاثة مستقلة وهو القسم الاول من الغير ونحن
لا نقول به .

والحاصل ان الذات العلية لما كان واجب الوجود ، ووجوب الوجود
منبع لكل كمال ، وجب ان تكون صفاته الذاتية الازلية بمثابة وجوده ،
فكما ان الذات ليست علة فاعلية لوجوده وهويته الخاصة على تقدير زيادته
لوجوب تقدم العلة الفاعلية بالوجود على المعلول فيلزم محذور تقدم الوجود
على نفسه وانما هو علة قابلة له ، فكذلك ليس علة فاعلية للصفات بل علة
قابلة ؛ فمراد الشيخ الاشعري بنفي الغيرية عنها ليس الا نفي القسم الاول
منها كما هو الظاهر في معناها بحسب العرف العام فان اهل العرف لا يعتبرون
وجود الشيء ولوازم ذاته غيراً له للزومها وعدم انفكاكها عنه في جميع
أوقات الوجود ، وحينئذ فالصفات المبحوث عنها هنا هي المبادئ الغير
المحمولة كالحياة والعلم والارادة والقدرة ، وهي عند الشيخ واتباعه صفات
حقيقية قديمة قائمة بذاته ومن اغياره بمعنى نقیض هو هو لكنها من القسم
الثاني لا الاول ، وهي وان كانت ممكنة في حد ذاتها لكنها واجبة لذاته
تعالى • وقضية احتياج كل ممكن الى المؤثر مسلم ، لكن لما كان المحجوج
عند جمهور المتكلمين هو الحدوث ، والصفات ليست حادثة بل قديمة قائمة
بذاته تعالى ، لم تحتج الى مؤثر في وجودها بالاجاد بل الى قابل يتصف
بها • ويرى ذلك المحقق ان الله تعالى ليس موجبا بالنسبة اليها كما انه ليس
مختاراً فينبهما تقابل العدم والملكة ويتصور بينهما الواسطة وهي ذاته
القدسية بالنسبة الى صفاته مثلاً ، فانه كما لا مجال للاختيار فيها ؛ لان
الاختيار لا يتحقق الا بالنسبة الى شيء متأخر عن الوجود على ان الاختيار
فيها يستلزم التسلسل كما هو المشهور ، كذلك ليس موجبا لان الايجاب
عدم الاختيار عمن من شأنه الاختيار ، وليس من شئون الحق تعالى
وتقدس تعلق قصده بالنسبة الى صفاته الذاتية لما مر ، ولا يكون ذلك نقصاً

عن غيره ميثاقه تَخَلَّ ، قِ ، بخلق الحسب الا تخلق

في حقه لان النقص عدم الاختيار ازاء ما يمكن فيه الاختيار فتأمل فيه جدا
لتعلم ان ما اراده الشيخ في الغيرين ليس اصطلاحا جديدا ولا تخصيصا
لغير حتى يرد عليه بانه لا يناسب القضايا الاعتقادية وانما هو مناسب
للخطابات بل قسم من الغير بمعنى نقيض هو هو وهو المستقل المنفك ،
ولتعلم ان مسألة كل ممكن محتاج الى مؤثر مبتنية على الممكن الحادث ولا
تخصيص هناك ايضا حتى تقول ان التخصيص لا يدخل في العقليات لاسيما
الاعتقادات هذا ، فان ارتضيت ذلك تأسيا بذلك المحقق الجليل فما احسنه
واحسن به ، وان ابيت فيمكننا ان نعلن لك انا قائلون بالصفات الحقيقية
القديمة القائمة بذاته الزائدة عليه كما هو ظاهر النصوص وهي متغايرة
بعضها مع بعض ومغايرة لذاته تعالى ولكن ليست اشياء مستقلة حتى يلزم
تعدد القدماء المستقلة كما لزم النصارى ، ولا واجبة حتى يلزم تعدد الواجب
بل ممكنة قديمة ، فاما نختار استنادها الى الذات بالاختيار على ما افاده
الأمدي وارتضاه بعض الاعلام من استناد القديم الى المختار ، او بالايجاب
بناء على ان الايجاب في الكمال كمال • وانما اطينا الكلام في هذا المقام لانه
من مهمات علم الكلام ، ومعتك ارباب البصائر والافهام ، والله تعالى هو
الشارح للصدر الميسر الامر في البدء والختام •

ثم أراد الانتقال الى ذكر خاصة أخرى من خواص الكثرة اعني
التماثل فصدر بحثه بكلام تصوفي وصاغ كلامه بطريق اللف والنشر
المرتب وقال (عن غيره ميثاقه) ويتعلق الجار بقوله (تَخَل) والمنصوب
بقوله (ق) فعل امر من الوقاية اي تَخَل وتجرد عن علاقة غير الباري جل
شأنه واحفظ عهده وميثاقه الذي واثقكم به على لسان حبيبه ، ثم اكد صيانه

غَبْرَة " غَيْرَه ، مِل تمايلا (*) وَحْدٌ ، وَجِدٌ ، وَخَذ تماثلا
ذا شَرَكَة في الصِّفَة النفسِيَّة وَلَهُمَا سَادِيَّة مَسَدِيَّة

بالاستفهام الانكاري وقال (بخلق الحب الا تخلق) اي لا تتخلق بسجايا
الحبيب وما يريد مع ان دعوى المحبة بدون تماثل المحبوب غرور وتجاف
عن المطلوب ، ثم علل وجوب التخلي عن غيره بقوله (غبرة) اي كدورة
مادية ومعنوية (غيره) اي العلاقة مع غيره فـ (مل) وتجاوز عنه (تمايلا ،
وحد) وامنع نفسك عما نهى عنه (وجد) واجتهد في ما يوصلك اليه
(وجد) بما تجده من نفس وجاه ومال في سبيل مرضاته (وخذ)
بالانصاف بهذه الصفات الزكية (تماثلا) وتناسبا معه في الجملة حتى تليق
بان تكون خليفته في خليقته ، فقد روى « ان الله تعالى خلق آدم على
صورته » اي صفته . ولقوله « وخذ تماثلا » معنى آخر مقصود هنا هو الامر
باعتبار خاصة أخرى من خواص الكثرة وهي التماثل و (ذا) ك التماثل
(شركة) اي اشتراك اثنين فأكثر (في) جميع (الصفة النفسية) لهما والمراد
بها ما لا يحتاج في توصيف الشيء به الى تعقل امر خارج عن نفس ذلك
الشيء بان يكون منتزعا من نفسه ذاتيا كالانسانية لزيد وعمر و ، أو عرضيا
كالشيئية والموجودية والحقيقية له او منتزعا من جزئه كذلك كالحوانية
والجسمية والجوهرية والقيام بنفسه ، وتقابلها الصفة المعنوية وهي التي
تحتاج في توصيف الشيء به الى تعقل امر زائد على الذات الموصوف

(*) (قوله مل تمايلا) اي عن غيره اليه « وحد » امنع نفسك عما نهى
عنه ويبعدك « وجد » اسع فيما يوصلك وأمر به « وجد » بما تجده
من مال ونفس ووجود « وخذ تماثلا » چرا كه هر كه او هم رنگ
يارى خویش نیست عشق او جز رنگ و بوى بیش نیست .

[منه]

كلّ فقد قام مقام الآخر في ما من الحكم عليه يعترى
هل تلزم المغايرة ، هل امتنع جمعهما ، ففيهما خلف وقع (*)

كالتحيز والحدوث ، فان التوصيف بالاول يحتاج الى ملاحظة الحيز ،
وبالثاني الى ملاحظة العدم وليس شيء منهما منتزعا من نفس الموصوف
(و) قد يقال في تعريفهما موجودات (لهما سادّية "مسدّية") الآخر اي
لـ (كلّ) منهما ذلك (فقد قام) كل منهما (مقام الآخر ، في ما من الحكم
عليه) اي على كل (يعترى) اي يعرض جائزا او واجبا او ممتنعا ، ولذلك
اشتبه بعض ونفى التماثل بحجة انه اذا اشترك شيان في جميع الصفات
النفسية من كل وجه فلا يبقى تمايز بينهما ولا اثينية ، واذا اختلفا فيه فلا
اشراك وعلى كل فلا تماثل ، ورد بانهما يشتركان في جميع الصفات النفسية
ويختلفان في الصفات المعنوية كالحكمة والشجاعة والعفة •

ثم اختلف في انه (هل تلزم المغايرة) بين المتماثلين ام لا وهذا
الخلاف مبني على ان الغير بمعناه الاصطلاحي ، والا فلو اريد نقيض هو هو
فلا يبقى للخلاف مصاف ، لانه اذا انتفت الغيرية بذلك المعنى انتفى التعدد
فينتفى التماثل ، فمنهم من قال بلزوم تغايرهما وعليه ما قاله الآمدي من ان
صفاته تعالى ليست متماثلة ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف بين شيئين
يستدعي مغايرة بينهما وصفاته تعالى غير متغايرة • ومنهم من قال بخلافها •
وكذلك اختلف في انه (هل امتنع جمعهما) اي المتماثلين في محل واحد

(*) (قوله ففيهما خلف وقع) اي واختلف في لزوم تغايرهما ؛ فان مبني
قول المخالف على تخصيص الغيرين كما مر ، والا فيرد عليه انه لا تعدد
حينئذ فلا تماثل ، وفي امتناع اجتماعهما في محل اذا كانا من قبيل
الاعراض • لنا ان العرضين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية
لم يتمايزا الا بالمحل ، فلو اتحد المحل ايضا ارتفعت الاثينية فلا
تماثل لانه فرع الاثينية ، لكن قالوا : ورد هذا بالمنع لجواز ان
يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة • [منه]

تمائل الحق اليه راد وانما المبعّد التضاد
نقول ذاك ككون معنيين(*) مُمتنعى جمع لذاتى ذين

فمنعه الاشعري رضى الله عنه وقال ان التماثلين بعد الاشتراك في الصفات
النفسية لا يتمايزان الا بالمحل فلو اتحد المحل ارتفع التمايز والاثنيّة ،
ورد بالمنع لجواز اختصاص كل منهما بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة ،
على ان نسند التعين الى الفاعل المختار • وجوزته المعتزلة بحجة انه واقع
فان السطح يعرض له سواد ثم سواد ثم آخر وهكذا الى ان يبلغ الغاية ،
واجيب باننا لا نسلم ذلك لان السوادات المتعاقبة انواع متخالفة الحقيقة
(ففيهما) اي في لزوم تغايرهما وامتناع اجتماعهما (خلف وقع) كما مر
نقريه •

ثم أراد الانتقال الى خاصّة أخرى من خواص الكثرة وهي التضاد
بيّت من الآيات فقال (تماثل الحق) اي التماثل مع ذات الحق جل شأنه
(اليه) اي الى ذاته (راد) أي عائد فليس شيء مماثلا له الا هو وهو عينه
فلا شيء يماثله • والمعنى اشاري هو ان التماثل بالمعنى اللغوي وهو
المناسبة مع الذات الحق في النزاهة والعدالة راد للعبد المناسب اليه ومقرب
له منه (وانما المبعّد) عنه أي عن الحق (التضاد) اي تضاد اوصاف العبد
مع اوصاف معبوده الفرد (فنقول ذاك) التضاد (ككون معنيين) اي عرضين
(ممتنعى جمع) امتناعا حاصلًا (لذاتى ذين) المعنيين (اي في محل واحد

(*) (قوله ككون معنيين) اراد ما يقابل العين اي ما لا يكون قائما بنفسه ،
واحترز به عن العينين والعين مع المعنى ، والعدمين والعدم مع الوجود •
وظاهر التعريف يتناول القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله وعلم
زيد ؛ اذ لا اشعار فيه باشتراط التوارد على محل واحد • وقد يقال

←

اي في محل واحد ما اجتماعا من جهة واحدة قط معا(*)

ما اجتماعا من جهة واحدة قط معا (فقوله معنيين أي عرضين يخرج
المعدومين والمعدوم والموجود لان العرض موجود والاعدام منتفية ، والعينين
والعين والعرض اذ ليسا معنيين ، وكذا الوصفين القديمين والقديم والحادث
اذ الوصف القديم لا يسمى عرضا كما قاله شارح المواقف . وقوله
« ممتنع جمع » يخرج نحو السواد والحلاوة لاجتماعهما في التمر مثلا
وقوله « لذاتي ذين » يخرج التصديق بان فلانا ساكن ومتحرك معا اذا كان
العلم صفة ذات اضافة لان هذين العلمين ، وان كانا ممتنعين جمع ، لكن
امتناعه ليس لذاتيهما بل لمتعلقيهما . وقوله من جهة واحدة لادخال ما لولاه
يخرج من نحو القرب والبعد والصغر والكبر فانهما متضادان ولولا ذلك
لخرجا لاجتماعهما في محل واحد بجهتين ولما زاده دخلا فيهما لامتناع
اجتماعهما في محل بجهة واحدة . فان قلت التماثلان مما يمتنع اجتماعهما

→

ان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل ولا يكونان معا ،
فيخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ،
ولأن القديم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل . وقوله « لذاتي
ذين » احتراز عن مثل العلم بأن الشيء متحرك والعلم بأنه ساكن ،
فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون
المعلومين ، بخلاف تصور حركة الشيء وسكونه فانه ممكن .

[منه]

(*) (قوله من جهة واحدة) احتراز عن خروج مثل الصغر والكبر والقرب
والبعد ، فانه لا يمتنع اجتماعهما عند اختلاف الجهة ، ويمتنع عند
اتحادها كما اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون واحد صغيرا وكبيرا
بالنسبة الى زيد . والاعتراض بالمتماثلين كالسوادين عند القائل
بامتناع اجتماعهما مجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تماثل
الا عند اختلاف المحل .

[منه]

وكلّ اثنين لدى الفلسفة غيران ذا يكون بالحقيقة
او كان بالعارض او يؤول للأعتبار مجملا نقول
مثلان قل او متخالفان وان ذين متقابلان
وان تكن انواعه تُعاد اربعة تضاييف تضاد
ملكة وعدم واذان مشهوريان وحقيقيان

في محل واحد فيه فيدخلان في المتضادين ، قلنا امتناع اجتماعهما ليس
لذاتهما والا لما جوزه كثير من العقلاء • ثم ما عدا المتماثلين والمتضادين
داخل في المتخالفين عند المتكلمين وينحصر الغيران عندهم في الاقسام الثلاثة
فانهم قرروا ان الاثنين اما لا متغايران كالصفة القديمة مع موصوفها واما
متغايران وهما اما متماثلان او متضادان او متخالفان هذا •

(و) لكن (كل اثنين لدى) أهل (الفلسفة غيران) و (ذا) ك المذكور
من الغيرية قد (يكون بالحقيقة) كالانسان والفرس (او كان) ذاك
(بالعارض) كالانسان الرومي والزنجي (أو يؤول) المغايرة (للأعتبار)
كزيد الضاحك والكاتب (ومجملا) اي وبطريق الاجمال اللايق بهذا
المختصر (نقول) الغيران قسمان لانهما اما (مثلان) ان اشتركا في جميع
الصفات النفسية (قل او متخالفات) ان لم يشتركا فيه سواء اشتركا في
ذاتي أو عرضي موجود أو في امر اعتباري كجوهر وعرض اشتركا في
الوجود (وان ذينك) المتخالفين (متقابلان) ان امتنع اجتماعهما في محل
واحد من جهة واحدة لذاتهما ، فخرج بالتخالف المفهوم من المتقابلين
المتماثلان ، وبامتناع اجتماعهما في محل نحو السواد والحلاوة ، ويفهم من
امتناع الاجتماع تواردهما على محل فيخرج عنهما نحو الانسان والفرس
ونحو الانسان والسواد فانه داخل في المتخالفين لا في المتقابلين وليس له

اسم مخصوص في العرف حتى يذكره ، وبوحدة المحل ما يجتمعان في الوجود كيباض الرومي وسواد الحبشي ، وبقيد « لذاتهما » العلم بان فلانا متحرك وساكن ، ويدخل بوحدة الجهة نحو القرب والبعد كما سبق •

(وان تكن انواعه تعاد) مضارع التفاعل من العدد اي وان تعدّ انواع التقابل فهي (اربعة) لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين أو احدهما غديا والآخر وجوديا حقيقة كالبرصر مع العمى أو حكما كاللاعمى معه • واما الغديان فلا تقابل بينهما لان الغدم المطلق لا يقابل نفسه ولا الغدم المضاف لاجتماعه معه ، والغدم المضاف لا يقابل الغدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيفا اليه • فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فينهما تقابل (تضاييف) كالابوة والبنوة ، والا فينهما (تضاد) كالسواد واليباض • وان كان احدهما وجوديا والآخر غديا فان اعتبر في موضوع الغدمى استعدادا للوجودي بحسب شخصه ، كالالتحاء وغمه عن الأمر ، أو بحسب نوعه كالالتحاء وغمه للمرأة ، أو بحسب جنسه القريب كالبرصر والعمى للعقرب أو البعيد كالحركة الارادية وغمها للجيل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي فوق الجماد قبل لها فينهما تقابل (ملكة وغم) كالعمى والبرصر والعمى واللاعمى • والمراد بالاستعداد بحسب النوع أو الجنس الاستعداد بسبب امر مشترك للموضوع بحسب النوع أو الجنس ولا يلزم من هذا كون الحاصل له هو الوجودي بالفعل لا الوجودي بالقوة لان معناه هو انه لما لوحظ اتصاف الامر المشارك بالوجودي بالفعل حكم بان موضوع الغدم متصف بالامكان (وذان) النوعان من المتقابلين وهما المتقابلان بالتضاد وبالملكة والغدم (مشهوريان وحقيقيان) فالتضاد الحقيقي ما مر والمشهورى منه هو الذي

آخر انواعه الأيجاب' والسلب ذا انتهى به الحساب

يكون بين المتضادين غاية الخلاف كما بين السواد والبياض ، لا كما بين الحمرة والصفرة • والحقيقي من تقابل العدم والملكة ما مرّ والمشهوري منه هو ما اعتبر في موضوع العدمي منهما استعداده للوجودي في عين الوقت

كعدم اللحية عن الكوسج وان لم يعتبر في موضوعه الاستعداد للوجودي (فهو آخر انواعه) أي أنواع التقابل ويسمى بالتقابل (بالايجاب والسلب) بمعنى وقوع النسبة ولا وقوعها لا بمعنى ادراك الوقوع واللاوقوع فانه لا

تقابل بينهما تقابل التضاد ولا غيره وانما هما متخالفان قائمان بالذهن قيام العرض بمحله وقد يمثل لهما بالانسان واللائسان •

ومما يجب ان يعلم ان مفهوم الانسان اذا اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللاانسان سلبا لذلك الصدق وحينئذ اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل ومتقابلتان بالوقوع واللاوقوع

وموردهما النسبة الحكمية المشهورة بالنسبة بين بين بمعنى انه يتمتع اتصاف النسبة الحكمية المخصوصة بهما في الذهن ، أو تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ولا وقوعها فيرجعان بالقوة الى قضيتين • واما اذا

لم يعتبر معه صدقه على شيء فيكون مفهوم اللاانسان حينئذ مفهوم كلمة « لا » مربوطا بمفهوم الانسان ولا سلب في الحقيقة اذ لا يتصور ورود السلب والايجاب الا على النسبة والمفهومان حينئذ مفهومان متباعدان في ذاتهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار •

فان قلت قد اعتبر في المتقابلين الحمل على موضوع أو الحلول في محل واذا لم يعتبر الانسان واللائسان مع موضوع فلا حمل ، ومعلوم

وليس بين وحدة وكثرة "تقابل" فادره ذا المعرفة(*)

نهما ليسا كعرض يحل في محل فاين التقابل بينهما ، قلت هذا الاعتراض منجه ويتجه أيضا بالنسبة الى نحو البياض واللايباض اذا لوحظا في حد ذاتهما ويقويه اجتماعهما في الوجود ولا مخلص الا بان يبنى التقابل فيما ذكر على ما بالشبه وملاحظة الظاهر • قال المولى الجلبى : وقد يجاب بان الشيخ قال في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس ، فمن حصر التقابل في الاربعة اراد بالايجاب والسلب المعنى العام الذي ذكره الشيخ ، وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي العام على سبيل الشبه والمجاز هذا •

[تنبيه] لما اعتبر في موضوع العدمى الاستعداد للوجودي في التقابل بالعدم والملكة • دون الايجاب والسلب تحققت الواسطة في الاول دون الثاني و(ذا) التقابل الاخير (انتهى به الحساب) اي حساب أنواع التقابل وهذا البيت من الآيات ، والمعنى الاشاري هو ان اهل التصوف يعدون

(*) (قوله وليس بين وحدة الخ) در بين وحدت و كثرت در پيش اهل معرفت نه تقابل و نه نفرت و نه مشابهت و نه مناسبت نيست بلكه ربطى است بى كيفيت • پاكى طبيعت و صفوت طويت بوجه ماى ذوقى چيزى نه مثال چيزها ازان خواهد دانست و اينقدر ميداند كه وحدت مقوم كثرت است و بس • آرى « بسته به تو سلسله مى ممكنات * ما به تو قائم چو تو قائم به ذات » ، خلصنا عن التقييد والاضافات بجاء افضل المخلوقات •

(قوله فادره ذا المعرفة) اي فاعلم الكلام يا صاحب المعرفة فان قيد بالذات ملحوظ اي لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة اذ كان بينهما تقابل التضاييف بواسطة ما عرض لهما من العلوية والمعلولية لان الوحدة علة مقومة للكثرة •

[منه]

موضوع 'كل' اكتسى التغيرا احدهما قيمة كما يرى
وذا الذي في بيننا مذاع ان ليس للمثلين اجتماع (*)

ما سوى الله سلبا وذاته العلية ايجابا على حساب كل شيء هالك الا وجهه
وذلك السلب لا يتحقق في القلب الا بالاستفراق في تجليات الحق جل
شأنه بحيث يحصل له الحضور التام ، ومعلوم ان تلك التجليات الايجابية
على مراتب بحسب قوة الروح وصفائه واذا صفى وكملت قواه وتجلي عليه
الايجاب الحقيقي الذي هو آخر الدرجات الايجابية بالنسبة اليه فهناك
ينتهي الحساب ولا يبقى اعتماده على شيء الا على الحي القيوم الذي اليه
المرجع والمآب .

(وليس بين وحدة وكثرة تقابل فادره) اي التقابل المنفي يا(ذا المعرفة)
وبعد التأمل علم انه هو التقابل بالذات وذلك لوجهين الاول ان (موضوع
كل) من الوحدة والكثرة (اكتسى) اكتساء (التغيرا) اي كساء المغايرة
لموضوع الاخرى ومن شرط المتقابلين بالذات تواردهما على محل واحد واذ
ليس فليس . الثاني ان (احدهما) وهي الكثرة (قيمة) اي قائمة
بالاخرى وهو الوحدة (كما يرى) وليس شيء من المتقابلين كذلك ، اما

(*) (قوله ان ليس للمثلين اجتماع) الاصح ان العرضين المثلين بان يكونا
من نوع لا يجتمعان في محل واحد ؛ اذ لو قبلهما المحل لقبول الصدين
اذ القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله ، واللازم باطل .
وجوزت المعتزلة اجتماعهما محتجين بان الجسم المغموس في الصبغ
ليسود يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد . قلنا
عروض السواد ليس على وجه الاجتماع ، بل على وجه البديل ؛ فيزول
الاول ويخلفه الثاني وهكذا بناء على ان العرض لا يبقى زمانين .

[منه]

كذلك الضدان ما اجتماعا وللخلافين(*) اجتماع وقعا
ولم يكن قط نقيضان معا(*) ما اجتماعا في موضع ما ارتفعا
لم يخل غير ربنا ذي العزة عن ذلة وقلّة وعلّة

في ما كان احدهما عدم الآخر فظاهر واما في غيره فان كانا من المتضايين
فلان شيئا منهما لا يتقدم على الآخر والمقوم للشيء يجب تقدمه عليه وجودا
وتعقلا ، وان كانا متضادين فلان المقوم للشيء يجمعه والضد لا يجمع
الضد ، واما التقابل بلعرض فثابت بواسطة ما عرض للوحدة من المكيالية
وللكثرة من المكيالية والعلية واعلولية لان الوحدة مقياس مراتب الكثرة
وعلة مقومة لها . وهذا البيت من الآيات أيضاً ؛ ومعناه اشاري انه لا مجال
للتقابل والمنافسة بين الوحدة الحقيقية والكثرة فان كثرة الممكنات حاصلة
من ايجادها وايجابها ومن استفاد الوجود والوجوب من الغير لا مجال
لمسابقته معه في السلوك والسير هذا .

ثم صرح بما قد علم بعضه من احوال الاقسام الاربعة للغيرين فقال
(وذا الذي في بيننا مذاع) أي مشتهر هو (ان ليس للمثلين اجتماع)
وخالفنا المعتزلة فيه كما مر بما ينفيه (كذلك الضدان ما اجتماعا) في محل

(*) (قوله وللخلافين اجتماع) وهما اعم من الضدين فانهما يجتمعان
كالسواد والحلاوة وفي كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشئيين . نعم
يمنع في ضدين لا ثالث لهما . [منه]

(*) (قوله ولم يكن قط نقيضان) ودليل الحصر فيما ذكر ان المعلومات
ان امكن اجتماعهما فالخلافان ، والا فان لم يكن ارتفاعهما فالنقيضان
أو الضدان اللذان لا ثالث لهما ، وان اختلف حقيقتهما فالضدان
اللذان لهما ثالث ، والا فالمثلان ، وفائدته انه لا يخرج عن الاربع شيء
الا ما انفرد الله تعالى به لانه عز وجل ليس ضد الشيء ولا نقيضا ولا
خلافاً ولا مثلاً . [مثلاً]

الجفنة الثامنة

علتنا تعريفها كذا جا ما قد غدا الشيء له مُحتاجا
تكون تا صورية ومادية وفاعلية كمثّل الغائية

واحد من جهة واحدة ولكنهما ارتفعا اذا كان لهما ثالث (وللخالفين) أي
المتخالفين (اجتماع وقعا) كما انهما قد ارتفعا • ذق مر صبر الصبر ذي
السواد • كسكر ابيض حلو عادي • حتى ترى حقايق الاشياء • عرضا أو
عينا بلا خفاء • فان الاستمرار في الملاهي • نقيض الادراك بلا اشتباه •
(ولم يكن قط نقيضان معا) لا في الصدق ولا في الكذب (ما اجتماعا في
موضع ما ارتفعا) فيه هذا • ثم مهد لبحث العلة والمعلول بقوله (لم يخل
غير ربنا ذي العزة عن ذلة) في الجاه (وقلة) في الثروة والمال (وعلة)
لأفادة الوجود وسائر الاحوال ، واما ربنا تعالى فلا يلائم كما له المطلق
ذلة ولا قلة ولا حاجة الى علة فهو الغني المطلق ذو الجلال •

(الجفنة الثامنة) في العلة والمعلول

وهما من لواحق الوجود والماهية اما العلة فلامتناع تأثير المدوم في
الموجود بداهة واما المعلول فلان الاثر اما الوجود الذي هو عين الماهية على
رأي الاشراقين ووافقهم الشيخ كما سبق ، او جعل الماهية موجودة على
رأي المشائين فهما يستتبعان الوجود والماهية لا محالة ولما شملتا جميع
الموجودات على سبيل التقابل اوردهما في باب الامور العامة وبينهما تقابل
التضاييف فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين ، ولا ينافي هذا كونهما
من الامور العامة لان الوجود المعتبر في التضاييف واخواته عبارة عن عدم
دخول العدم في مفهومه لا عن التحقق في الخارج وقد يكون التضاييفان
وكذا المتضادان موجودين ذهنيين فحسب (علتنا) بالمعنى الأعم (تعريفها

كذا جاء ما قد غدا (أي صار) الشيء له محتاجا (علة تامة أو ناقصة للوجود أو العدم وهي التي تنقسم الى الاقسام الاربعة الآتية ، واما بالمعنى الاخص فهي الفاعل وهو ما يصدر الأثر عنه بالاستقلال أو بانضمام غيره اليه (وتكون تا) العلة بالمعنى الاعم (صورية) وهي ما يكون وجود الشيء معه بالفعل بمعنى انه لا يتوقف وجوده بعد وجوده الى شيء آخر (ومادية) وهي ما يكون وجود الشيء معه بالقوة بمعنى انه يتوقف وجوده بعده على شيء آخر فخرج عن الصورة بهذا المعنى المواد الجوهرية التي لا تنفك عن الصورة وكذا ما عدا الجزء الاخير من أجزاء الصورة العارضة لمادة المركب كصور الخشب للسريير ، فانها وان كانت صورا لكنها أجزاء مادية بالنسبة الى المركب ، فتبين ان ليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين فحسب ، بل ما يشملهما وغيرهما من أجزاء الاعراض التي توجد هي بها بالقوة أو بالفعل .

(و) تكون العلة علة (فاعلية) وهي ما يكون الشيء بسببه موجودا اما بالاستقلال أو بما ينضم اليه من الشروط والآلات . فان قلت من الشروط ما هو عدمي والمركب من الوجودي والعدمي معدوم فيلزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة وذلك باطل لاستلزامه انسداد باب اثبات الصانع . قلت العلة الفاعلية الموثرة في وجود المعلول هو ذات الفاعل وما ينضم اليه من الشرائط ليست مؤثرة وانما هي من شرائط التأثير فلا اشكال ، وقد يجاب بان الاعدام ليست معتبرة في العلة الفاعلية اذ لا تمايز لها في نفس الامر ، وانما هي كاشفة عن امور وجودية تضيق العبارة عنها فهي المعتبرة في العلة لا الاعدام . ثم العلل الثلاث السابقة معتبرة من اقسامها (كمثّل) اما لأجله وجود الشيء وهي العلة (الغائية) ولا تكون

والاوليان من اولى الاربعة ميزتا بعللة الماهية
ومن ذهى هاتان الاخرتان بعللة الوجود توسمان
للفاعل الشروط والآلات ترجع في الاقسام مدرجات
ما لم يكن وراءه امر اخر اليه كان الشيء قد يفتقر

الا للفاعل بالاختيار وان كان هو يوجد بدونها كالواجب عند الاشاعرة
فانه فاعل بالاختيار وافعاله ليست معللة بها وان ترتب عليها حكم ومصالح
كما سيأتي انشاء الله تعالى • وقد تسمى فوائد فعل الفاعل الموجب أيضا
غاية تشيها بغاية فعل الفاعل بالاختيار في ترتبها عليه • ثم العلة الغائية كما
هي علة للشيء في الذهن معلول له في الخارج فلها جهتا العلية والمعلولية
ولذا اشتهر ان العلة الغائية مقدمة في التصور ومؤخرة في الوجود •

(و) العلتان (الاوليان من اولا) العلل (الاربعة) كما تسميان
بعللة الوجود لتوقف وجود المعلول عليهما كبواقي الاقسام (ميزتا) عنها
(بعللة الماهية) لافتقار المعلول اليهما في ماهيته أيضا لا في وجوده فقط
(ومن ذهى) الاقسام الاربعة (هاتان) العلتان (الاخرتان) اعني العلة
الفاعلية والغائية (بعللة الوجود توسمان) لتوقف الوجود عليهما فحسب •
ولما اعترض على التقسيم بانه غير حاصر لخروج الشروط والآلات عن الاقسام
مع كونها داخلية في المقسم اجاب عنه بقوله (للفاعل) أي الى العلة
الفاعلية (الشروط والآلات ترجع) كما اشرنا اليه في تعريف العلة
الفاعلية بقولنا اما بالاستقلال او بما ينضم اليه من الشروط والآلات فهي
(في) احد (الاقسام) الاربعة وهي العلة الفاعلية (مدرجات فلا ينتقض
حصر العلة بها ثم العلة بمعنى جميع) (ما لم يكن وراءه امر آخر اليه)

بالعلة التامة قد تسمى وعندما الفاعل كان تما
فوجب الوجود للمعلول فوجب العكس اذا المقول
بذلك الاول بالتصريح قاضية قاعدة الترجيح

اي الى ذلك الامر (كان الشيء) المعلول (قد يفتقر) في الماهية او الوجود
(بالعلة التامة قد تسمى) فقد تكون العلة الفاعلية وحدها كالفاعل الموجب
الذي صدر عنه بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر
عدمه ، وقد تكون هي مع الغاية كالفاعل بالاختيار الموجد لبسيط كذلك ،
وقد تكون مجتمعة من علل ثلاث أو اربع . كما في المركب الصادر من
المختار .

فان قلت لا وجود للعلة البسيطة أصلا لان من شرائط تأثيره امكان
المعلول ، قلنا امكانه معتبر من طرف المعلول ؛ فانا اذا لاحظنا ممكنا طلبنا
علته فكانا قلنا جميع ما يحتاج اليه الشيء الممكن يسمى بالعلة التامة ،
واورد عليه ان اعتبار الشيء في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلة فان المادة والصورة مع اعتبارهما في جانب المعلول معتبران في جانب
العلة أيضا ، ودفع بان المعلول في المركب ليس هو المادة والصورة وانما
هو التأليف والتركيب بينهما فلا يكونان معتبرين الا في جانب العلة ، واما
دفع المانع فلا يقدح أيضا في بساطة العلة لانه ان اريد به المانع في نفس
الامر فيجوز ان لا يكون هناك مانع ، او المانع الفرضي فانما يستلزم
التركيب الفرضي فلا يقدح في بساطتها في نفس الامر (وعند) ظرف
نقوله الآتي فوجب (ما) زائدة (الفاعل كان تما) بجميع جهات التأثير
مع الترجيح لاحد الطرفين ووقته (فوجب) الفاء لتضمن الظرف معنى
الشرط (الوجود للمعلول) في ذلك الوقت اذ لو تخلف عنه لزم وجود

يقضى بصدق ما يقول الثاني الاحتياج لازم الامكان
وذاك من لوازم المعلول فصدقه في رتبة القبول
فعدم المعلول حسبما ذكر(*) لعدم العلة كان يفتقر

المرجح بدون الترجيح والترجيح بلا مرجح ووكلاهما باطلان بداهة ، وما
يتوهم من لزوم قدم العالم لوجود علته أزلا فمدفوع بانه لما ثبت كون
الباري مختاراً فتعلق ارادته بوجود المعلول من تمام العلة فيصرفه كيف
شاء وأي وقت اراد . وكما وجبت تلك القضية (ف) كذلك () وجب
العكس () الكلى (لذلك) (المقول) اي كلما وجد المعلول وجدت العلة
(بذلك) الحكم (الاول بالتصريح) لا الكناية وكلا الجارين متعلق
بقوله (قاضية) اي حاكمة (قاعدة الترجيح) اي وجوبه بسبب وجود
المرجح وامتناعه بدونه (ويقضى بصدق ما) اي مضمون (يقوله) الحكم
(الثاني) ما تقرر من ان (الاحتياج) الى العلة (لازم الامكان وذاك)
الامكان (من لوازم المعلول) ولازم اللازم لازم فلو لم يجب وجود المؤثر
عند وجود الاثر لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم وذلك ممتنع بداهة
(فصدقه) اي صدق الحكم الثاني (في رتبة القبول) ولما ثبت الحكم الاول
(ف) قد ثبت بحكم عكس النقيض ان (عدم المعلول حسبما ذكر لعدم العلة)

(*) (قوله لعدم المعلول) يعني لما ثبت انه كلما وجدت العلة بجميع جهات
التأثير وجد المعلول لزمه بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول
انتفت العلة اما بذاتها أو ببعض جهات التأثير . فان قيل كل من العدمين
نفي محض لا ثبوت له فكيف يكون اثراً أو مؤثراً . قلنا : بل عدم
مضاف لا يمنع كون احدهما محتاجاً والآخر محتاجاً اليه وهذا معنى
المعلولية والعلية ها هنا لا التأثير والتأثير . واذا ثبت ان وجود الممكن
يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل في طرفي

←

وجوده مع انعدام العلة ذا انما يعقل في المُعدَّة
مثل وجود الأبن والبناء بعد انعدام الاب والبناء

بذاتها او ببعض جهات التأثير (كان يفتقر) فان قيل كل من العدمين نفى محض لا ثبوت له ، فكيف يكون اثرا أو مؤثرا ، قلنا لا نسلم انه عدم محض بل عدم مضاف لا يمنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه

وهذا معنى العلية والمعلولية هنا لا التأثير والتأثر • واذا ثبت انه يجب وجود العلة عند وجود المعلول ثبت ان (وجوده مع انعدام العلة) لا يعقل في العلة التامة الموجدة لما مر بل (ذا) لك (انما يعقل) في العلل الناقصة كالعلة الغائية فانها قد تنعدم عند وجود المعلول كما اذا حفر بشرا لاستخراج الماء فحفر على كثر فقط و (في) العلل (المعدة) وهي المهيئة لوجود المعلول لا المؤثرة فيه حيث تنعدم عند وجود المعلول بل يجب انعدامها فلا يجتمعان في الوجود قطعا • واذا علمت ذلك فالتمثيل لها بقوله (مثل وجود الابن

و) وجود (البناء بعد انعدام) العلة المعدة (كالأب) للأول (والبناء) لا يخلو عن المسامحة فان الأب علة مؤثرة عادية في حركاته وافعاله ويتقارنان في الوجود وتلك الحركات والافعال هي العلة المعدة للمادة المنوية في قبولها الصورة ، وتنعدم تلك الافعال بانعدام قصده ومباشرة قبل قبوله لها وكذلك البناء بحركات يديه علة مؤثرة عادية لحركات الآلات من الخشبات واللبنات ويتقارنان في الوجود ، وتلك الحركات هي

→

الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه عدمه ، اما السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التأثير ، واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير •

[منه]

ويعقب المعلول اثر العلة باتفاق كلهم في الرتبة(*)
اكثرهم من قولهم قد بانا صحح ان قارنها زمانا
تقدم العلة للمعلول ليس على الإطلاق بالمقبول

العلة المعدة لافضاع مخصوصة في ما بين تلك الآلات تحصل من العلة
المؤثرة وهي الباري تعالى بتعلق ارادته الدائمة بدوام تلك الافضاع ،
ووجه المسامحة عد منشأ المعد معدا فلا يرد انهما لو كانا معدين لزم
انعدامهما عند وجود معلولهما كما هو شأن العلل المعدة (ويعقب) فيه
تجريد اي يأتي (المعلول اثر العلة) اي عقبها فتتقدم العلة عليه (باتفاق
كلهم في الرتبة) أي بحسب العلية أو الطبع وقد يقال ان التقدم بحسب
الرتبة هنا على معناه السابق وذلك لان العلة اما المبدء الاول او اقرب منه
بالنسبة الى المعلول واما بحسب الزمان فلا اذ (اكثرهم من قولهم قد بانا)
أي ظهر هذا المقول وهو انه (صحح ان قارنها) اي قارن المعلول العلة
(زمانا) فليس متأخرا عنها بحسبه • ولا يرد انه لو قارنها لزم وقوع
الطلاق المعلق كالمنجز في ما اذا قال لزوجه الغير الموطوءة اذا طلقك

(*) (قوله باتفاق كلهم في الرتبة) توضيحه ان المعلول يعقب علته رتبة
اتفاقا • والاصح ، على ما قاله الاكثرون وصرححه النووي في اصل
الروضة ، انه يقارنها زمانا ، عقلية كانت كحركة المفتاح لحركة اليد ،
أو وضعية بوضع الشارع أو غيره كقولك لعبدك : ان دخلت الدار
فانت حر ، وكقول النحاة : الفاعلية علة الرفع • وفيل يعقبها مطلقا
واختاره بعض لانه لو قال لغير موطوءة : اذا طلقك فانت طالق ، ثم
قال لها انت طالق وقعت المنجزة دون المعلقة ، فلو قارن المعلول علته
لوقعت المعلقة ايضا ، وقد يرد بان عدم وقوعها لتقدم المنجزة رتبة ،
فلم يكن المحل رتبة قابلا للطلاق • وقيل يعقبها وضعية لا عقلية •

[منه]

مؤثر الوجود قد يفاير ما هو كان في البقا يؤثر
من وحدة المعلول بالشخص تجب للفاعل الوحدة ان تسئل أجب

فأنت طالق ثم طلقها طلبة واحدة لانهما حينئذ متقارنان مع انهم حكموا
بوقوع المنجزة فقط ، وذلك لان التقدم الذاتي يوجب وقوع المنجز قبل
المعلق قبلية ذاتية فلم تبق المحل قابلا لوقوع الطلاق المعلق أيضا ، وحينئذ
فما اشتهر من (تقدم العلة) بحسب الزمان (للمعلول) اي عليه (ليس
على الاطلاق بالمقبول) وانما يقبل على التقييد بالعلة الناقصة التي ما عدا
الصورة أو بالعلة التامة التي هي الفاعل وحده أو مع الغاية كالفاعل الموجب
أو المختار الموحد لبسيط ، واما العلة التامة المركبة من العلل الثلاث أو
الأربع فليست متقدمة عليه ذاتا فضلا عن ان تتقدم عليه زمانا لان مجموع
الاجزاء المادية والصورة هو الماهية ولا يتصور تقدمها وحدها على نفسها
تقدما ذاتيا فضلا عن تقدمها عليها زمانا وفرضا عن تقدمها مع الفاعل والغاية
عليها مطلقا . فظهر من هذا ان المعرف بما يحتاج اليه الشيء أو يتوقف
عليه ليس مطلق العلة بل العلة الناقصة أو التامة التي لم تكن فيها المادة
والصورة . واعترض عليه المحقق عبدالحكيم بما نصه : لاشك ان المعلول
في الماهية المركبة هي التركيب والانضمام فاللازم تقدم المادة والصورة على
التركيب والانضمام فتقدم العلة التامة لا يستلزم تقدم الماهية عن نفسها ،
ولعمري كيف خفى هذا على الفحول .

ثم اعلم ان المؤثر الحقيقي في وجود الشيء اولا هو المؤثر في بقاءه
فان الله تعالى هو الموجد المبقى واما (مؤثر الوجود) عادة (فقد يفاير ما
هو كان في البقاء يؤثر) كعماسة النار فانها تفيد وجود الاشتعال ابتداء
ويفتقر بقاءه الى مماسات آخر تتعاقب بحسب تعاقب الاسباب ،

بامتناع الأحتياج والغنى ما ، ولا عكس لذلك عندنا
لأستناد كلنا الأشياء إليه عزّ وعلا ابتداء

وقد يتحد معه كالشمس فانها تفيد ضوء المقابل وبقائه .
وبقائه . وتحقيقه ان في وجود الممكن الباقي سلسلة وجودات متعاقبة يعبر
عن الاول منها بالحدوث وعن غيره بالبقاء فتارة تتحد علتها وتارة تختلف
وعلى صورة الاختلاف يحمل ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء
هذا . واعلم ان (من وحدة المعلول بالشخص تجب للفاعل الوحدة)
(ان تسئل) عن وجهه (اجب) بانه لو توارد علتان على معلول واحد
بالشخص لزم احتياجه الى كل منهما لكونه علة مؤثرة واستغناؤه عنه لكون
الآخرى مستقلة وذلك باطل (ب) سبب (امتناع الاحتياج) الى الشيء
(والغنى) عنه (معا) ضرورة . وقد يستدل على امتناع تواردهما عليه بانه
لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة ، أو
على واحد منهما فقط كان هو العلة فقط ، أو لم يتوقف على شيء منهما لم
يكن شيء منهما علة ، وكل ذلك خلاف المفروض . واما المعلول الواحد
بالنوع فلا يلزم من وحدته وحدة العلة ولا يمتنع اجتماع العلتين عليه بان
يوجد بعض افراده بعلة وبعض آخر بعلة أخرى كالحرارة تقع بالنار
وبالشمس وبالحركة فالمحتاج الى كل مغاير للمحتاج الى غيره (ولا عكس لذلك)
المذكور (عندنا) اي لا يلزم من وحدة العلة وحدة المعلول (لاستناد كلنا)
معاشر اهل السنة (الاشياء) جميعها (اليه عزّ وعلا) اختيارا و (ابتداء)

فليتق المؤمن ان يقول بالدخل للوسائط طولاً (*) ولم يكن في بينها ملازمة عقلية ان تترك المكالمة لزوم ان تتحد السلسلة فبين كل ثبت العلية

بدون توسط واسطة في التأثير (فليتق المؤمن) الموحد (ان يقول بالدخل) والتأثير (للوسائط) ويعتبرها (طولاً) باسناد هذا الى ذاك وذاك الى ذلك الى غير ذلك (ولم يكن في بينها) اي بين الاشياء والوسائط والمآل واحد (ملازمة عقلية) من حيث التأثير بان يكون السابق ملزوماً لللاحق من حيث تأثيره على ما هو مشهور مذهبهم ، أو تأثير الباري فيه على ما هو تحقيقه عندهم ، بل بينها ملازمة عادية بحسبه أو ملازمة عقلية بينها انفسها لكن لا على وجه التأثير كما يأتي في الجفنة الآتية وهذا هو الحق فخذ (ان تترك المكالمة) على سبيل المجادلة وتسلك سبيل الانصاف والمجاملة . وما ادعيناه من استناد الاشياء الى الباري اختياراً وابتداءً قد اثبت بادلة قاطعة وبراهين ساطعة واما الاستدلال ببعض ادلة واهية تورث الشبهة في قلوب الضعفاء زعماً منهم ان تلك الاحكام العالية مبنية على ادلة ضعيفة اشبه بالشبه الواهية فانما هو من الضعفاء المسترقين لا من العرفاء المحققين ومنها ما قال عنه الناظم رحمه الله (لزوم ان تتحد السلسلة) اي والاستدلال على استناد الاشياء الى الله تعالى ابتداءً بان من قال بالوسائط كما قالت بها الفلاسفة اتجه عليه لزوم اتحاد السلسلة بين العلة الاولى وكل معلول من المعاليل بواسطة

(*) « نه گهر تكوين به آلت شد حوالت . چه آلت بود در تكوين آلت ؟ » اسناد كل شيء شيء اليه تعالى عرضي ؛ فلا دخل للوسائط ، ولا توقف لارادته تعالى وقدرته على شيء اصلاً بالمعنى الذي قصدوه ، فمن خلق شيء بعد شيء توهم الدخل ، ويرى كان هذا منه والملازمة عادية ، ولا ينافي هذا ما سيأتي في خلق الاعمال وكسبها . [منه] .

ما كان عن نحافة بخال القه عن رتبة الاستدلال
اجب عن المصدرية لو تدخل ركباً اولاً يلزم التسلسل

أو واسطتين أو وسائط وحينئذ (فين كل) معلولين منها (تثبت العلية)
والمعلولية فاي منهما تقدم فيها فهو علة والآخر معلوله بلا واسطة أو بها
(ما كان) ذلك الاستدلال (عن نحافة) وهزال (بخال) بواسطة سوء
المزاج والخروج عن الاعتدال فـ(القه) الى جانب (عن رتبة الاستدلال)
لانه انما يلزم ذلك لو كانت العلة الاولى مثلاً واحداً من جميع الجهات وهو
ممنوع ، لم لا يجوز ان تكون واحدة بالذات ومتعددة بالجهات والاعتبارات
فتكون بكل جهة رأس سلسلة فتعدد السلاسل حتى تخرج من الاحصاء
والتعداد فلا يلزم ما اوردته من الفساد بالاتحاد •

وخالفت الحكماء في ذلك العكس وقالوا لو صدر عن الواحد الحقيقي
شيئان فمصدريته لاحدهما غير مصدريته للآخر ، وبما ان المصدرية غير
المصدر يفايران المصدر الواحد ايضاً ، فاما ان تدخل فيه أو تخرج عنه أو
تدخل احدهما وتخرج الاخرى والكل باطل ، اما الاول فلاستلزامه تركيب
الواحد الحقيقي وذلك خلاف وحدته ، واما الثاني فلاستلزامه التسلسل
لان المصدرية متى صدرت عنه حصلت مصدرية اخرى وهكذا فتسلسل
المصدريات ، واما الثالث فلاستلزامه فسادى التركيب والتسلسل ومتى سمعت
ذلك فـ(اجب عن) قولهم ان (المصدرية لو تدخل) في الواحد (ركب)
الواحد (اولاً) تدخل فيه (فيلزم التسلسل) سواء كان الداخل والخارج
كلتا المصدريتين أو احدهما (بان تاك) المصدرية (امر اعتباري) لا وجود
لها في الخارج (فليس محذور) من المحذورين (هنا بجار • وبعد ان سلم)

سان تارك امر اعتباري فليس محذور هنا بجاري
وبعد ان سُلم لا تجاحد يرد ذا على صدور الواحد(*)
ولا يفيد ذلك المقول اي كلما تكثر المعلول
تكثر الفاعل عند ولو بالحيث ما وافق ايضا ما بنوا(*)

جدلا انها امر حقيقي (فلا تجاحد) ايها الحكيم ان كنت صاحب العقل
السليم وسلم ان دليلكم منقوض لانه (يرد) ويجري (ذا) كالدليل
(على صدور) المعلول (الواحد) فقط من الواحد الحقيقي فانها لو كانت
حقيقية فمتى صدر عن الواحد شيء فمصدريته له ان كانت داخلة فيه يلزم
تركبه أو خارجا يلزم التسلسل والكل باطل .

ولما أول بعض الناس كلام الحكماء بما لا يليق بالنزاع ولا يوافق
تفريعاتهم عليه رفض المتكلمون ذلك التأويل وقالوا لم يكن مرادهم ذلك
بل ما ادعوه كان جد صريح فتبين انه بادرة غلط قبيح فتحسينه بالتأويل
تليس وتضليل فقال الناظم من جهة المتكلمين (ولا يفيد) الحكماء (ذلك
المقول) في مقام التأويل وهو ان مرادهم بتلك الحمالية لازمها بواسطة
(اي كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل عند) تكثر (هـ) ولو بالحيث (اي بالحيثية
والاعتبارات ضرورة ان فاعليته لهذا غيرها لذلك ، واذا كان كذلك كانت

(*) (قوله على صدور الواحد) فانها لو كانت متحققة في الخارج فالواحد
الحقيقي اذا صدر عنه شيء فقد تحقق هناك مصدرية مغايرة له
ضرورة انها نسبة بينه وبين ذلك الشيء فلا تكون نفسه ، فان دخلت
تركب ، والا تسلسل . [منه]

(*) (قوله بالحيث ما وافق) ضرورة ان فاعليته لذلك الشيء غير فاعليته
لذلك الشيء ، واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر الفاعل كانت
وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ، وما وافق
ايضا ما بنوه عليه اي على ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد .

[منه]

عليه من فرشهم المخيط من منع كون اثر البسيط
 ذا عدد(*) ، ومنع ان الفاعلا الفاعل البسيط كان قابلا
 ليس ذا التعليل منهم اشتهر كل من القبول والفعل اثر
 ورد من جاء بالاستدلال على ثبوت ذلك المقال
 بنسبة الفاعل للمفعول ، ونسبة القابل للمقبول

وحدة العلة مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض وذلك لوجهين
 الاول ان ذلك التأويل يخرج دعواهم عن معترك الآراء للمتكلمين والحكماء
 لكونه مسلما بينهما ، والثاني انه (ما وافق ايضا ما بنوا عليه) واطمئنوا اليه
 (من فرشهم المخيط • من منع كون اثر البسيط • ذا عدد) لجواز ان
 يصدر عنه حينئذ شيان بل اشياء لتعدد الاعتبار بدون قدح في بساطته
 الحقيقية (و) من (منع ان الفاعل) لا كله بل (الفاعل البسيط) لشيء
 (كان قابلا ليس) ايها المؤول لكلامهم (ذلك التعليل منهم اشتهر • وهو
 كل من القبول والفعل اثر) مخالف للآخر فان كان البسيط فاعلا وقابلا
 فقد صدر عنه اثران وهو باطل لان الواحد لا يصدر منه الا الواحد ، ولو
 كان مرادهم ما افدته بالتأويل لما كان بأس واختلال من صدور اثرين بل
 اثار من الواحد الحقيقي ؟ لان الكثرة الاعتبارية كافية في صدورها عنه •

ثم اشار الى ان الحكماء قد اهتموا باثبات ان البسيط لا يكون فاعلا
 وقابلا بالدليل ولكن دليلهم عليل بقوله (ورد من جاء بالاستدلال) من
 الحكماء (على ثبوت ذلك المقال) بقوله (نسبة الفاعل للمفعول • ونسبة

(*) (قوله ذا عدد) فانه على هذا القول يجوز ان يصدر عن البسيط
 شيان بل اشياء ، فتكون عليته لكل مفهوما اعتباريا مغايرا لعليته
 للآخر ، ولا يقدح ذلك في بساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه
 شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء امر مغاير لذات العلة بحسب
 التعقل •

[منه]

تا بالوجوب ، ذهي بالامكان ، وان ذين متنافيان
بلا امتناع في اجتماع ذين اليس جائزا بوجهتين ؟

القابل للمقبول (نسبتان متقابلتان لا يجتمعان في محل واحد لان (تا) ك
النسبة الاولى وهي نسبة الفاعل الى المفعول (بالوجوب) فانه متى تم العلة
وجب وجود المفعول وهـ (هذه) النسبة الثانية وهي نسبة القابل الى المقبول
(بالامكان) لان القابل لا يوجب المقبول (وان ذين) الوجوب والامكان
(متنافيان) لان الظاهر ان المراد بالامكان هو الامكان الخاص ومنافاته
للوجوب عند وحدة المحل واضح • ويتعلق بقوله السابق ورد قوله
(بلا امتناع) اي ورد قول من جاء بالاستدلال المذكور بوجود الاول انا
لا نسلم ان النسبة الاولى بالوجوب والثانية بالامكان فان الفاعل والقابل
كليهما اذا اخذا وحدهما كانت نسبتهما الى المفعول والمقبول بالامكان واذا
اخذا مع جميع ما يتوقف عليه وجود المفعول والمقبول كانت النسبتان
بالوجوب ، الثاني ان المراد بالامكان في ذلك الدليل الامكان العام وهو غير
مناف للوجوب فيؤول الى جهة نسبة الفاعل فلا تنافيان • الثالث انه بعد
تسليم ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
وان المراد به الامكان الخاص نقول (لا امتناع في اجتماع ذين) الامرين اي
الوجوب والامكان في محل واحد (اليس) ذلك الاجتماع فيه (جائزا
بوجهتين) والجواب بلى ، وانما الممتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة •

(الجفنة التاسعة)

في بيان تناهي آار القوى الجسمانية ولا تناهيها شدة ومدة وعدة

ووجه الانحصار في الثلاثة ان التناهي والا تناهي امران متقابلان
بالعدم والملكة ويعرضان اولا وبالذات للكمية فاذا وصفت القوى باللاتناهي

(الجفنة التاسعة)

يجوز ان يدوم افعال القوى بخلق من خلق ثم استوى
لزم الانتهاء في الفلسفة بشدة ومدة وعدة

باعتبار آثارها فاما ان يعتبر عدد آثارها فهو اللاتناهي في العدة أو يعتبر
زمانها ، وحينئذ فاما ان يعتبر لا تنهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو
اللاتناهي بحسب المدة أو في النقصان والقلة وهو اللاتناهي بحسب الشدة
(يجوز) عندنا معاشر اهل الحق (ان يدوم افعال) اي آثار (القوى)
الجسمانية اي الحالة في الجسم (بخلق من خلق) السموات والارض
(ثم استوى) واستولى على العرش اذا كان دوامها بحسب المدة بمعنى ان
تفعل في ازمة غير متناهية او بحسب العدة بان تفعل آثارا اعدادها غير متناهية
لا تقف عند حد ، فان نعيم اهل الجنان وعذاب اهل النيران دائمان وليس
ذلك الا بدوام القوى الجسمانية المؤثرة والمتأثرة فيهما وفعلها فعلا غير متناه
زمانا وعددا • واما اذا كان الدوام بحسب الشدة بان تفعل حركة في ظرف
لا يمكن حركة اخرى اسرع منها بان تقع في الآن الذي لا ينقسم فلا يجوز
عندنا كما لا يجوز عند غيرنا لما يأتي ، وانما عبر عن الدوام بالمعنى المذكور
باللاتناهي مع ان الظاهر ان تلك الحركة وصلت نهاية درجة السرعة فهي
متناهية لان تحقق ذلك المعنى موقوف على طي المراتب الغير المتناهية •

و (لزم الانتهاء) لها (في) رأي اهل (الفلسفة بشدة) وفاقا لنا ،
ووجهه عندهم هو ان الزمان كالمسافة والحركة قابل لانقسامات غير متناهية
فيمتنع وقوع حركة في ظرف لا يمكن وقوعها في نصفه مثلا ، واما عندنا مع
ان انقساماتها متناهية فلانا اذا فرضنا حركة في آن فيجوز ان يخلق الله تعالى

اذ ما بقسر باختلاف القابل ، وما بطبع باختلاف الفاعل
مختلف ، فاعظم المقدار الطبع فيه اكثر الآثار
حركتا الصغير والكبير زمان ان جُعِل بالتقدير

ضعف تلك الحركة في ذلك الآن وان لم يجز ان تقع تلك الحركة في اقل
من ذلك اذا لا اقل منه ولا شك ان الحركة التي هي ضعف الحركة الاولى
اسرع منها فعلى هذا المنوال لا يمكننا القول بوقوع حركة في ظرف لا يمكن
اسرع منها ، وان امكن القول بامتناع تلك الحركة في اقل منه ، اذ لا اقل
من الآن وبذلك يندفع ما اورد هنالك (و) لزوم انتهائها في (مدة وعدة)
خلافنا اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه او اثارا عددها غير متناه ،
واستدلوا عليه بان التأثير اما قسري او ارادي أو طبيعي والكل متناه فدليلهم
جار في كل اثر يحصل من القوى الجسمانية حركة اولا ؛ فتخصيص
الحركة بالذكر في اثبات التناهي مدة وعدة انما هو للاهتمام بشأنها ثم صغرى
الدليل المذكور بديهية واما كبراه فائتبه بقوله (اذ ما) اي تأثير حاصل
(بقسر) وهو التأثير في جسم هو غير محلها (باختلاف القابل) المقسور
مختلف فكلما كان القابل أكبر كان تحريك القاسر له اضعف (وما بطبع)
اي واي تأثير حاصل بطبع والمراد به هنا هو التأثير في جسم هو محلها سواء
كان اراديا او لا (باختلاف الفاعل) المؤثر في الحركة (مختلف) فكلما
كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر لان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف اجزاء محلها (ف) لجسم الذي هو (اعظم المقدار
الطبع فيه اكثر الآثار) وما هو اصغر المقدار الطبع فيه اقل الآثار وحينئذ
(حركتا) الجسم (الصغير والكبير) قسريا أو اراديا أو طبعيا (زمان)

لهما الاتحاد ابتداء تفاوتاً بالجزم انتهاء
فلزم انتهاؤها بمدة وعدة فليفهم بشدة (*)
اصاب ما كان اليه يرمى (*) لو كانت القوى بقدر الجرم

اي في زمان (ان جعل بالتقدير) والفرض (لهما الاتحاد ابتداء تفاوتاً بالجزم) يقينا (انتهاء) ويكون حركة القابل الصغير اكثر من حركة القابل الكبير لكون المعاوقة في الصغير اقل وحركة الكبير بالطبيعة أو الارادة أكثر من حركة الصغير لان الطبيعة في الكبير اقوى (فلزم انتهاؤها) اي انتهاء آثار القوى الجسمانية (بمدة) اي زمان (وعدة) لان زيادة الآثار الزائدة انما هي بقدر محدود ينقطع وينتهي هو فينتهيان جميعا واذا فهم التناهي مدة وعدة (فليفهم) التناهي (بشدة) بطريق أولى اذ وجوب التناهي في الشدة أجلى وليس محل النزاع بين الفرق الاخرى والاولى .

(*) (قوله فليفهم بشدة) ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة ، وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن ، ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك اشد تأثيرا ، اقتصروا على بيان امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة ، فليفهم بشدة ، فليفهم بشدة . [منه]

(*) (قوله اصاب ما كان اليه يرمى) يعنى خصم اين كار اگر انكار نكند مرمى اليه و نشانهای خود را ميزند و راست ميگويد ، اگر قواو توانائی بقدر جثه باشد ، ولي نه چنان است ؛ « به موری دهد مالش نره شیر * کند پشه برپیل جنگی دلیر » بلکه به فضل خدای تعالی و قوهی علم است [وفوق کل ذي علم عليم] « در جهان فیل مست بسيار است * دست بالای دست بسيار است » هذا معنى آخر ، والمعنى المقصود ما يشير اليه التعليق الآتي :
(قوله بقدر الجرم) وهو ممنوع ، لجواز ان تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والابوة . [منه]

(الجفنة العاشرة)

ويستحيل الدور والتسلسل خلتها اذ يغنى ما سننقل

غرفة منها

وما مضى في طي بحث العلة من صورة ومادة وغاية

ورد المتكلمون ما ادعته الفلاسفة بانه لا تأثير للقوى الجسمانية في ذاتها والحوادث مستندة الى الله تعالى فله ان يخلق المعاوقة الكثيرة في القابل الصغير ازيد مما في القابل الكبير وان يخلق القوة في الطبيعة الصغيرة اضعاف ما في الكبيرة ، ولو سلم ان للقوى تأثيرا فانما (اصاب) الرامي الفلسفي (ما) اي هدفا (كان) الرامي (اليه يرمى) بسهام دليله (لو كانت القوى بقدر الجرم) حتى تكون المعاوقة وقوة التحريك مقسومتين على اجزاء القابل والفاعل وليس كذلك فلم يصب الهدف وخاب سعيه مع الاسف ، والفوز بيد الله يناله من يشاء .

الجفنة العاشرة

في الدور والتسلسل ، واطلاق المادة والصورة والغاية على معان

غير ما ذكرت قبل ، وتقريران الوسائط عندنا اسباب عادية

(ويستحيل الدور) وحقيقته توقف كل واحد من الشيئين على الآخر وما اشتهر من انه توقف الشيء على ما يتوقف عليه بلا واسطة او بها فهو تعريف باللازم ، ووجه استحالة استحالة لازمه وهو تقدم الشيء على نفسه ، وكذا تأخره عنها وذلك لان الشيء اذا كان متوقفا على غيره تأخر عنه ولما توقف ذلك الغير على المتوقف تأخر عنه ايضا والمتأخر عن المتأخر عن نفسه متأخر عن نفسه فيتأخر عن نفسه ويستلزم تقدم الشيء على نفسه والكل بديهي الاستحالة (و) يستحيل (التسلسل) وهو في جانب العلل

به معنى غير ذا المعنى اتى فقيلت الصورة لكل هيئة
في قابل لتاك وهو صارا وحدايا ذاتا أو اعتبارا

تساعد معروضي العلية والمعلولية بان يكون كل ما هو معروض للعية لما
تحتة معروضا للمعلولية لما فوقه لا الى نهاية ، وفي جانب المعلول تنازل
معروضي المعلولية والعية كذلك بان يكون كل ما هو معروض للمعلولية
لما فوقه معروضا للعية لما دونه • واما مطلق التسلسل فهو ترتب امور غير
متناهية مطلقا اي في العلية او المعلولية او في الوضع بل وجود تلك الأمور
فان الترتب ليس بشرط عند المتكلمين ، ويدل على بطلانه امور تأتي مفصلة
انشاء الله تعالى • ومنها ان كل موجود في الخارج متشخص ولا شيء من
الجماعات اللامتناهية بمتشخص فلا شيء من الموجود في الخارج بلا متناه ،
وذكرت هذا المجل على قانون ما لا يدرك كله لا يترك كله ، والا فقد قال
الناظم (خلهما) اي اترك البحث عنهما وعن بطلانهما (اذ يغنى) عن
ذكره هنا (ما سنقل) في الالهيات بعون الله •

(غرفة منها) في الموضوعين الاخيرين

(وما مضى في طي بحث العلة • من صورة ومادة وغاية به) متعلق
بقوله الآتي اتى والضمير راجع الى الموصول (لمعنى غير ذا المعنى) المذكور
في بحث العلة (اتى) بصيغة المجهول (فقيلت) بالاشتراك اللفظي (الصورة)
بالوقف للضرورة (لكل هيئة في) امر (قابل لتاك) الهيئة (وهو) اي ذاك
القابل (صار واحدانيا ذاتا أو اعتبارا) فهي بهذا المعنى عرض
بخلافها بالمعنى السابق فانه يكون جوهرًا كالصورة الجوهرية الحالة
في الهيولى وعرضا كالجزاء الذي به يكون العرض بالفعل كهيئة السرير

وقيلت المادة للمحلّ مثل البياض ومثال الجمل
لما غدا مجرد النهاية فحسب للفعل تُقال الغاية
وحين ما في علمنا تلاًّ مؤجّد كلّ ربنا تعالى
فشاهدنّ جلوة ذي الجمال أحسن بها في هذه المجالي

(وقيلت المادة للمحل) اي الامر القابل لتلك الهيئة وهي بهذا المعنى جوهر
ان لم يجوز قيام العرض بالعرض بخلافها بالمعنى السابق فقد يكون جوهر
كالهيولى وقد يكون عرضاً وهو ما عدا الجزء الذي به يكون العرض بالفعل
فالصورة بهذا المعنى (مثل البياض و) المادة (مثال الجمل) اي الثوب الذي
يعرضه البياض ويضاف كل منهما بهذا الاعتبار الى الآخر لا الى المركب
منهما وبالاختبار السابق الى المركب لا الى الآخر و (لما غدا) اي صار
(مجرد النهاية فحسب ، للفعل) وان لم تكن له جهة عليّة لاقدام الفاعل
على الفعل ولا احتياج منه اليه بل وان لم يكن له قصد متوجه اليه سواء
كان مختاراً كالعثور على الكنز في حفر بشر للماء ، أو موجبا كجرح شخص
في سقوط حجر عليه من فوق (تقال) بالاشتراك اللفظي (الغاية) فهي
بهذا المعنى أعم مطلقاً منها بالمعنى السابق هذا (وحين) ظرف فيه معنى
الشرط وجزائه قوله آخر البحث فالقصد بالتأثير (ما) زائدة اي ولما ثبت
(في علمنا) و (تلاًّ) وظهر ان (مؤجّد كلّ) شيء (ربنا تعالى) فالقصد
بالتأثير الخ .

ثم حث على درك ايجاده للاشياء بقوله (فشاهدنّ جلوة) وظهور
ايجاد الواجب الوجود (ذي الجمال) والجلال وقوله (احسن بها) جملة
تعجبية معترضة و (في هذه المجالي) ظرف للمشاهدة المرتبطة بالجلوة

اراك ما سواء بل اراه نفسه اي الحسن في وراه
انفسنا مظاهر الآفاق أما سمعتم فرقة الوفاق
ان جناب حضرة الغنى كان ككنز جوهر مخفى

والمراد بالمجالي الممكنات التي هي مجلى ومظهر لآثار قدرته وتأثيره تعالى
كمراة تنجلي فيها صور الاعيان الخارجية وعلل الامر بالمشاهدة بقوله
(اراك) ماضٍ من الأفعال وفاعله راجع الى ذي الجمال والضمير مفعوله
الاول ، وما في (ما سواء) للاستفهام الانكاري مبتدء وسواء خبره والجملة
معتضة ، وكذا جملة (بل اراه نفسه) بين قوله اراك ومفعوله الثاني وهو
(أي الحسن في وراه) اي خليقته وقوله (انفسنا) و (مظاهر الآفاق)
بالاضافة اليبانية بدل من وراه ، والمعنى ايها المستبصر الطالب للعلم بان الله
تعالى موجد كل شيء شاهدن بعين الباصرة وادركن بقوة البصيرة جلوة
حضرة الواجب ذي الجمال والجلال والاكرام في مظاهر الممكنات الخاصة
فانه تعالى اراك آيات بينات افعاله البديعة المتقنة في غيره وهو انفسنا ومظاهر
الآفاق السفلية والعلوية • كما قال تعالى [سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسنهم حتى يتبين لهم انه الحق] بل ليس غيره بشيء ثابت في حد ذاته ،
بل ارى الرب نفسه القدسية وذاته العلية بعين البصيرة ، فان الحقيقة هي
العين الثابتة بالاستقلال وما سواء ظلال وخيال •

ثم اشار الى ان الممكنات الخاصة ليس مقصودة بالذات لأنفسها وانما
هي مجال ومظاهر لمعرفة وجود الحي القيوم بقوله (اما سمعتم) يا (فرقة)
اهل (الوفاق) مع الحق والحقيقة (ان جناب حضرة) الواجب الوجود
(الغنى) المطلق (كان ككنز جوهر مخفى) اذ لم يكن في الازل سواء حتى

اجب ان يعرف من كماله في كل مجلى ما انبغى بحاله
فخلق الخلق وقد اخبرنا وبعد خلق ذلكم امرنا
بالفكر لا في الخلق بل في خلقه طوبى لمن قد ساغ ذا في خلقه

يعرف ذاته وآلاه فـ (احب ان يعرف من كماله) اي بعض منه اذ لا يعرف
ذاته وماله كما هو الا هو • ويتعلق بقوله « يعرف » قوله (في كل مجلى)
اي في كل مظهر من مظاهر الممكنات (ما انبغى) ولاق (مجاله ، فخلق
الخلق) من الانفس والآفاق وما اودع فيها من اسرار يعجز عن كشفها
العقول الا ما شاء الواهب الخلاق (وقد اخبرنا) عنه وعن سره كما روى
لنا الخلف عن السلف حيث قال فخلقت الخلق لكي اعرف (وبعد خلق
ذلكم) الخلق (امرنا بالفكر) اي النظر الصحيح (لا في الخلق) بمعنى
المخلوق (بل في خلقه) تعالى المصدر الموثوق • اراد ان الخلق في الآيات
البيانات التي ترشد العباد الى النظر والفكر فيه ليس ما هو بمعنى المخلوق
فانه ليس من افعاله تعالى بل ما هو بمعنى المصدر وهو الوصف الفعلي
والشأن العلي لحضرتة المتعالي ، او انه وان كان بمعنى المخلوق لكن النظر
فيه ليس من حيث ذاته بل من حيث انه اثر من آثار قدرته الباهرة فيرجع
الامر الى التفكير في شئونه وافعاله وتأثيره في خلقه فـ (طوبى لمن قد ساغ ذا) كـ
الشراب المصون والسر المكنون (في خلقه) واثر في قلبه وقلبه ففكر اولا
في نفسه واطوارها الرهيبة ثم في الآفاق وآثارها العجيبة ، وترقى بذلك
الى معرفة حضرة قدس ذي الجلال والاكرام فدخل دار خلود الايمان بأمن
وسلام •

ولا يخفى ان الناظم اشار بما قاله الى الحديث القدسي المشهور وهو

وقد نفى عن غيره الفقير الفعل والأيجاد كالتأثير

قوله صلى الله عليه وسلم في ما رواه من ربه [كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف] واورد عليه ايرادان مشهوران : الاول ان الخفاء نسبة تقتضى المخفى والمخفى عليه ، وليس في الازل احد سواه حتى يخفى عليه الرب الجليل • و اشار الناظم الى دفعه بزيادة الكاف في قوله « ككنز » يعني ان الكلام على التشبيه فيمكن اطلاق الخفاء على مكتومية ذاته وصفاته على غير ذاته اذ لا غير فلا ضير • ويدفع بوجوه اخر منها ان الخفاء عدم ملكة للظهور وتجاوز به عن سلب الظهور والسلب يصدق مع عدم الموضوع ، فانا اذ قلنا لا احد عارف بالله في الازل صدق السلب مع انتفاء الأحد • ومنها ان للاشياء صورة علمية قديمة هي المشهورة بالاعيان الثابتة ، وصورة خارجية حادثة تكون مبادئ الآثار العينية ، فالمخفى عليه ازلا هو الاعيان الثابتة ، ولما خلق الله تعالى الصور الخارجية ظهر وجود الباري في مجالهم المختلفة على كل عالم بحسب استعداده وفطرته وكل يعمل على شاكلته • الثاني انه مناف لظاهر آية [وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون] لدلالته على ان الغاية من الخلق العبادة ويدل الحديث القدسي على ان الغاية هي المعرفة ، ويدفع بان الحديث مبنى على اعتبار المقدمة للمقصود ، والآية على اعتبار نفس المقصود ، فان المقصود بالذات هو العبادة ولكنها لا تحصل بدون المعرفة ؛ فالكل صحيح بل حسن مليح •

(وقد نفى) الواجب الغني (عن غيره الفقير) اليه (الفعل والايجاد كالتأثير) فان من كان محتاجا الى غيره في وجوده كيف يكون فياضا للوجود على غيره • ثم تعجب من غفلة افهامنا القاصرة عن درك هذه الحقيقة الظاهرة

أَغْفِلْ بِفَهْمٍ دَرَكْنَا أَنْتُمْ
بَلْ ذَاتَ غَيْرِهِ أَكُنْتَ مَدْرِكَا لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تَدْرِكَا
لَا تَتَّبِعْ كَابِلَهُ وَذِي سَفَهٍ آثَارَ مُحَضِّ عَقْلٍ أَهْلُ الْفَلَسَفَةِ

وقال (اغفل بفهم دركنا) فما اغفله حيث ترك هذا الواقع واهمله ، ثم التفت من التكلم الى الخطاب آتيا باستفهام على وجه العتاب وقال (أنتم ، أنتم الآيات قد تركتم) اي أنتم ايها القوم الغافلون قد تركتم النظر والتفكير في عدة جمل جميلة مصدرة بأنتم في آيات « الواقعة » الجليلة كقوله [أنتم تخلقونه ام نحن الخالقون] وقوله [أنتم تزرعونه ام نحن الزارعون] وقوله [أنتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون] وقوله [أنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون] ؛ وفي تلك الجمل اسرار لا يعقلها الا العالمون ولم يكتف الباري سبحانه بنفي الفعل والايجاد عن غيره (بل) نفي (ذات غيره) وفعله ، وكل شيء هالك الا وجهه (أكنت مدركا) لسر استيلاء النفي على الشمس مع ان نفي الادراك مقصود في النص فقال (لا الشمس ينبغي لها ان تدركا) ففيه عبرة لمن قد ادركا ، فكن ممن يستمعون القول فيتبعون احسنه و (لا تتبع) حالكونك (كابله) غافل (وذو سفه ، آثار محض عقل اهل الفلسفة) سواء في مشهور مذهبهم من ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فتكون سلسلة الوسائط مؤثرة كل سابق منها في لاحق حسبما له من الاستعداد اللائق فان الله تعالى حصر في ذاته ايجاد الخلائق المادية وابداع الحقائق المعنوية وقال [الا له الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين] او في تحقيق مذهبهم من ان الله تعالى هو المؤثر في جميع الكائنات ولكن تأثيره موقوف عقلا على الشروط والآلات فان الغنى المطلق مبرء عن

اذ كلهم في اغلب المسائل تزلقوا لطرف البواطل
لأجل ذا متزج حلوائى بمر صبر طعن هؤلاء
طبع الهدى يغلبه الصفراء لو لم يكن ذلكم الدواء
فالقصد بالتأثير والعلية في الممكن التسيبات العادية

الافتقار الى ما سواه في خلق ما سواه • ثم علل النهي عن اتباعهم بقولهم
(اذ كلهم) اي الفلاسفة (في اغلب المسائل) لا سيما في الالهيات (تزلقوا)
عن وسط طريق الحق (لطرف) الخرافات و (البواطل) افمن يمشي
على شفا جرف هار اهدى امن يمشي سويا على صراط مستقيم (لأجل ذا) كـ
التزلق الى بواطل الهواء (متزج حلوائى) اي منظومتي الشهية كالحلواء
(بمر صبر طعن هؤلاء) الفلاسفة فلم اكد اراهم الا وأطعنهم من خلفهم
وانما اعاملهم كذلك لان (طبع الهدى) المخلوق فينا (يغلبه الصفراء) من
فساد مزاجنا بوباء هواء أهوائهم (لو لم يكن) لنا شرب (ذلكم) الصبر
الصافي من الهوى هو (الدواء) المسهل لذلك الصفراء وقوله (فالقصد
بالتأثير والعلية جزاء لقوله « وحين ما في علمنا » كما سبق منا اي لما ظهر
وتبين انحصار الایجاد في الواجب تعالى تبين ان القصد باسناد التأثير والعلية
(في) افراد (الممكن) بعضها في بعض هو (التسيبات العادية) لا التأثير
والعلية ولا التسيبات والتوسطات العقلية هذا •

وقال المحقق الكلبوي على الجلال الظاهر ان الاشعري على تقدير
اثباته للزوم العقلي بين بعض الاشياء لا ينكر التوقف مطلقا بل انما ينكر
التوقف على وجه التأثير ، وما قيل من ان ذلك ينافي التأثير الابتدائي لله تعالى
فمدفوع بما قدمناه من جواز ان يكون مثل ازالة السواد وايجاد البياض

وايجاد الاجسام واجزائها معلولي علة واحدة ، وقد جوز الحكماء مثله في الكون والفساد بناء على انهما آنيان انتهى • قلت وهذا كلام في غاية المتانة فان العدول عنه يؤدي الى جواز التأثير في الممتع الذاتي وهو باطل اجماعا ، فان ايجاد البياض بدون ازالة السواد جمع الضدين ، وخلق العرض بمعناه المشهور بدون المحل جعل اللا قائم بنفسه قائما بها ، وخلق الشخص بدون التعين معناه ان الشخص معين لانه موجود خارجي ولا معين لانه ليس معه التعين وكل ذلك جمع النقيضين ؛ فالحق كما قاله بعض المحققين ان افعاله المتقارنة على قسمين القسم الاول ما يؤدي تفارقها الى القول بالممتع الذاتي كما ذكرنا ، ومنه خلق العلم بالمقدمتين بدون العلم بالنتيجة فان العلم بهما بمنزلة الكل والعلم بها بمنزلة الجزء ، فالامام رضى الله عنه لا يسعه الا القول باللزوم العقلي بينها وتوقف بعضها على بعض لكن لا على وجه التأثير كما قرره المولى الجليل اسماعيل • والقسم الثاني ما لا يؤدي التفارق بينها اليه كخلق النار بدون الحرارة والاكل بدون الشبع وامثالهما ، فهناك تسبب ولزوم عادي ولا عليا ولا تأثير ايضا من احدهما في الاخر بالطريق الاولى ، وهذه الاسباب وان كانت عادية فترتب المسببات عليها لازم عادي ولا تفرق عنها الا بخرق العادة •

وهكذا جرت السنة الالهية في الكائنات ، حتى قال بعض الافاضل ان الاعمال الخارقة للعادة لها اسباب تترتب هي عليها عادة ، ولكن الله تعالى كتبها عن البشر فلا تنالها عقولهم حتى يبقى الخارق خارقا وثبت صدق الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام فيجب على المسلم العاقل الجهد في معرفة الاسباب ومباشرتها حتى تترتب عليها المسببات المتكفلة بالسعادة البشرية في الدنيا والدين ولذلك تنادت العقلاء المخلصون للبحث على رعايتها

هذه هي المشرعة السابعة

الجفنة الأولى

وذو وجود لم يكن بالعدم سبق ذا قدمه في القيد

حرصا على سلامة النظام • ثم من حق الانسان ان يعتمد على نفسه وعلى الاسباب اذ لولا اعتماد النفوس عليها لما امتثلت التكاليف الموجهة اليها ولما جعلها الله تعالى خليفته في الارض ، ولولا كان قيمة للاسباب لما خلقت لخروجها حينئذ عن الاعتبار والحساب • وقد قال تعالى [وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا] وقال [فليرتقوا في الاسباب] لكنه يجب عليه بعد مباشرتها التوكل على الله في خلق المسببات والانتفاع بها من سائر الجهات لأن الاسباب لا تتم ولا تتكامل الا بتوفيق الخالق الوهاب ، فان منها ما هو ظاهر ومستطاع ومنها ما هو خفي لا يعلمه الا الله ولا يسببه الا هو ، فما يدريك اذا ذهبت الى من تقصده لحل مشكلة وانجاز مهمة هل تصادف حاله الموافق لآمالك او المخالف لما في بالك ؟ وعلى تقدير تكاملها فليست مؤثرة والمؤثر هو الله فمباشرة الاسباب واجبة بالنقل والعقل السليم ، وكذا التوكل على الله العزيز العليم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم • نسأل الله تعالى ان يكلنا الى فيضه العميم بمنه •

هذه هي المشرعة السابعة

في مسائل تبحث فيها عن الاعراض

ولما كان يستدل باحوالها على احوال الجواهر كما يستدل بحدوث الحركة والسكون على حدوث الاجسام قدمها عليها وان كان الجواهر متقدمة عليها بالطبع • ويؤخذ من هذه المشرعة جفان (الجفنة الاولى) في تقسيم الموجود وفي بعض احكام العرض وبيان اجناسه ، فقال المتكلمون (وذو وجود) اي موجود (لم يكن بالعدم سبق) بصيغة المجهول اي وجوده

ان لم يكن كمثل ما قد رُسِمَا فكان ذاك حادثا منقسما
 فذا الذي بذاته تحيزا بوسمه بجوهر تميزا
 أو تبعا بعرض يتسم وذاك عند قوما ينقسم
 يختص بالحيوان كالحياة والعلم والباقي من ادراكات
 أو لم يكن يختص بالحيوان ككل ما يحس كالاكوان

اي لم يسبقه عدم سواء سبقه الغير اولا ف(ذا)ك الموجود (قدمه) راسخ
 (في القدم) اي فهو قديم وهو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لان اللا مسبوق
 بالعدم ان لم يكن مسبوقا بالغير فهو الاول والا فهو الثاني و (ان لم يكن)
 ذو الوجود (كمثل ما قد رسما) من اللا مسبوق بالعدم بان سبق به
 (فكان ذاك حادثا) وكان (منقسما) الى الجوهر والعرض (فذا)ك الحادث
 (الذي بذاته) من غير تبعية الغير (تميزا) في حيز فهو (بوسمه بجوهر
 تميزا) اي فيسمى بالجوهر (أو) تحيز (تبعا) للغير فهو (بعرض يتسم)
 اي يقبل الوسم باسم العرض فهو عند المتكلمين غير المعتزلة الموجود القائم
 بمتحيز فيخرج منه الاعدام والسلوب لانها ليست موجودة ، والجواهر
 لانها قائمة بنفسها ومتحيزة بذاتها (وذاك) العرض (عند قوما ينقسم)
 بقولهم اما (يختص بالحيوان كالحياة ، والعلم والباقي من ادراكات)
 بالحواس (أو لم يكن يختص بالحيوان ، ككل ما يحس) اي يدرك
 بالحواس بدون خلاف كالكيفيات (و) معه كـ (الاكوان) الاربعة من الاجتماع
 والافتراق والحركة والسكون ففي احساسها خلاف ، فمنهم من قال بانها
 محسوسة بالضرورة ومن انكرها فقد كابر حسه ، ومنهم من قال انها غير
 محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمفترقين واما

من هو من فلسفة معدود كان يقول : عندي الموجود
وجوده ان كان قد تجلى لذاته فسوجب والا
فممكن ما كان ذا تحل بعقد الاستغناء عن محل
قوّمه فذاك كان جوهرًا وغير ذا بعرض اشتهرا

الاكوان فلا ، والحق انها محسوسة بالتبع لا بالذات فمن قال هي محسوسة
لم يفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالتبع وحينئذ فيمكن جعل النزاع
لفظيا هذا تقسيمه عند المتكلمين واما (من هو من) اهل (فلسفة معدود ،
كان يقول عندي الموجود ، وجوده ان كان قد تجلى) وظهر آثار صفاته
(لذاته) بمعنى انه لم يفتقر في وجوده الى شيء اصلا (فـ) هو موجود
(واجب ، والا) يتجل وجوده لذاته بل تجلى من غيره (فممكن) خاص
وينقسم الى الجوهر والعرض (كان ذا تحل) وتزين (بعقد) اي قلادة
(الاستغناء عن محل قومه) والمحل المقوم هو الذي يكون وجود القائم به
في نفسه وجوده فيه (فذاك كان جوهرًا) وهذا معنى ما اشتهر انه ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع ويؤخذ من هذا شيان الاول ان معنى قوله
« اذا وجدت ، اذا طرأ عليها الوجود ، ومفاده ان الوجود الذي به موجوديته
في الخارج زائد على ماهيته فيخرج عنه الواجب تعالى لان وجوده الخاص
الذي به موجوديته في الخارج عين ماهيته وان كان الوجود المطلق زائدا
عليها • والثاني ان المعبر في الجوهرية كونه بتلك الصفة في الوجود
الخارجي لا في العقل ، فيدخل في تعريفه الجواهر القائمة بالاذهان ، وان
كانت من حيث قيامها بها اعراضا ، اذ يصدق عليها انها اذا قيست الى وجودها
الخارجي كانت لا في موضوع ولا بأس في كونها اعراضا اذا قامت بالذهن
وجواهر اذا وجدت في الخارج •

بنفسه وبالكثير امتنع قيامه ضرورة فما وقع

ثم الاستغناء عن المحل المقوم اعم من ان لا يكون له محل كالمفارقات
اي الجواهر المجردة عن المادة وكالهيولى والجسم فانهما ليس لهما محل ،
وان كان لهما المكان والحيز ، فلا تشبهه ، أو يكون له محل لكن لا يكون
مقوما له كالصورة الجوهرية بالنسبة الى الهيولى لانه لا يحتاج شيء منهما
الى الاخرى في الوجود والقوام . ثم ما لا يكون له المحل اعم من ان يكون
ماديا كالجسم والهيولى أو مجردا عن المادة كالمفارقات ، والمجرد عنها اعم
من ان لا يحتاج اليها اصلا لا في ذاته ولا في فعله كالعقول أو يستغني عنها
ذاتاً ويحتاج اليها فعلا كالنفوس الانسانية والفلكية عند الحكماء فانهما
مجردتان عنها ذاتاً لكن فعلهما وتديرهما للبدن والفلك مشروط بمقارنتهما
للمادة الانسانية والفلكية (وغير ذا) كالمستغني عن المحل وهو المفتقر الى محل
يقومه فهو (بعرض اشتها) في العرف . وعرفوه بانه ماهية اذا وجدت
كانت في موضوع ومعنى وجوده فيه هو ان يكون وجوده في نفسه هو
وجوده في الموضوع ولذا يمتنع الانتقال عليه . وقدح فيه السيد قدس سره
وقال هذا ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم
فالقيام به متأخر بالذات عن وجوده فيه . وناقشه عبدالحكيم باننا لا نسلم
صحة هذا القول كيف وقد قلتم ان الموضوع شرط لوجود العرض فلو كان
الوجود متقدما على القيام لم يكن الموضوع محتاجا اليه ، ولو سلم فيكفي
لترتب بالفاء التغاير الاعتباري كما يقال رماء فقتله .

وللاعراض احكام منها ان (قيامه بنفسه) امتنع ضرورة بحيث
لا يحتاج الى تنبيه (و) منها ان العرض الواحد بالشخص بالمحل (الكثير)

هل في شبيه القرب من تردد لا بل كمثل البعد ذو تعدد
ومن محله الى ذاك المحل له استحالة ابدأ ان يرتحل

الزائد على الواحد اثنين فاكثر (امتنع قيامه ضرورة فما) جاز ذلك فضلا
عن ان (وقع) وقد ينه عليه بان قيامه باكثر من محل كحصول جسم واحد
في اكثر من مكان في آن فلو جاز ذلك لجاز هذا واذا ليس فليس وجوزه
بعض توهم ان القرب ونحوه من الاوصاف المتحدة الاسباب في الجانبين
وصف واحد وقد قام بهما ورده بالاستفهام الانكاري وجوابه في قوله
(هل في) امتناع قيام (شبيه القرب) كالبعد والاجتماع والافتراق بمحلين
(من تردد ، لا) فلا تردد في امتناعه (بل) هو (كمثل البعد ذو تعدد)
فما قام منه بجانب غير ما قام بالجانب الآخر الا انه لما كان التعبير واحدا
يتوهم الاتحاد . وهذا البيت من الآيات ، ومعناه الاشاري هل هناك تردد في
قيام شبه القرب كالبعد والاجتماع والافتراق والالفة والوحشة باكثر من
محل واحد ، لا بل هو كالبعد ذو تعدد فقربك من حييك غير قربه منك
فقربك حاصل بالتذلل والطاعة وقربه بالتجلي والرحمة وبعذك عنه بالجحود
والاستكبار وبعده بالغضب والتعذيب بالنار وهكذا .

(و) منها انه (من محله الى ذاك المحل) المغاير (له استحالة ابدأ ان
يرتحل) وينتقل لان وجوده في نفسه هو وجوده في المحل بحيث لا يتمايزان
في الاشارة الحسية ولا يتباينان في الوضع ، ولذا يعبر عنه بالحلول فيسمى
العرض حالا ومقومه محلا فاذا فات وجوده في ذلك المحل فات وجوده في
حد ذاته وليس كوجود الجسم في مكان فانه ملاقة ومجاورة فوجوده في
نفسه ليس وجوده في ذلك الملاقي المجاور ولا لازما له فلا يلزم من فواته

ومِنْ حَدُوثِ الْمِثْلِ فِي الْمَجَاوِرِ مَنْ لَمْ يَذُقْ لَمْ يَدْرِ لَا تَحَاوِرِ
وَزَمَنِينَ لَمْ يَكُنْ يَسْدُومُ مَا عَرَضَ بِعَرَضٍ يَقُومُ

فَوَاتِ وَجُودِهِ فِي ذَاتِهِ • وَتَوَهُمُ بَعْضُ مَنْ حَدُوثِ مِثْلِ الْعَرَضِ فِي الْمَجَاوِرِ
كَحَدُوثِ مِثْلِ الْحَرَارَةِ وَالرَّائِحَةِ الطَّيِّبَةِ مِثْلًا فِي مَا جَاوَرَ مَحْلَهُمَا أَنَّهُ انْتَقَلَ
مِنْهُ إِلَيْهِ وَلَيْسَ كَذَلِكَ بَلْ هُوَ حَدُوثٌ مِثْلُهُ بِأَحْدَاثِ الْفَاعِلِ الْمُخْتَارِ وَعَلَيْهِ قَالَ
النَّازِمُ (وَمِنْ حَدُوثِ الْمِثْلِ فِي) الْمَحَلِّ (الْمَجَاوِرِ) وَقَوْلُهُ (مَنْ لَمْ يَذُقْ)
أَيُّ طَعْمِ مَعْرِفَةِ الْحَقَائِقِ كَمَا هِيَ عَلَيْهِ (لَمْ يَدْرِ) أَيُّ لَمْ يَفْرُقْ بَيْنَ الْعَرَضِ
وَمِثْلِهِ ، وَتَوَهُمُ أَنَّ الثَّابِتَ فِي الْمَجَاوِرِ حَاصِلٌ بِالْإِنْتِقَالِ ، جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ
الْمُتَعَلِّقِ وَمُتَعَلِّقِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ (لَا تَحَاوِرِ) أَيُّ لَا تَتَكَلَّمُ وَلَا تَجَادُلُ مُدْعِيَا انْتِقَالِ
الْعَرَضِ إِلَى غَيْرِ مَحَلِّهِ بِدَرْكِ مِثْلِهِ فِيهِ ، فَإِنَّ ذَلِكَ حَدُوثُ الْمِثْلِ لَا انْتِقَالُ الْعَيْنِ
وَبَيْنَهُمَا بَيْنٌ • وَهَذَا الْبَيْتُ أَيْضًا مِنَ الْآيَاتِ ؛ وَمَعْنَاهُ الْإِشَارَةُ : وَلَا تَجَادُلْ
فِي جَوَازِ حَدُوثِ مِثْلِ صِفَاتِ الْحَبِيبِ فِي الْمَحَبِّ الْمَخْلُصِ اللَّيِّبِ فَإِنَّ الْمَجَاوِرَةَ
مُؤَثَّرَةٌ وَالتَّجَرِبَةُ أَحْسَنُ بَرَهَانٍ وَقَدْ وَصَلَ الْعِلْمُ بِهِ إِلَى الْعَيَانِ فَلَا يَحْتَاجُ
إِلَى الْبَيَانِ وَلَكِنْ مَنْ لَمْ يَذُقْ بِقَلْبِهِ طَعْمَ الصِّفَا • لَمْ يَدْرِ أَنَّهُ الشِّفَاءُ لِلْجُفَا هَذَا •

(و) مِنْهَا أَنَّهُ (زَمَنِينَ) أَيُّ آئِينَ فَاكْثَرُ (لَمْ يَكُنْ يَسْدُومُ) وَنَسَبَ هَذَا إِلَى
الشَّيْخِ الْأَشْعَرِيِّ وَتَبِعَهُ جَمْعٌ غَفِيرٌ وَقَالُوا أَنَّ الْأَعْرَاضَ عَلَى التَّقْضَى وَالتَّجَدُّدِ
كَالْحَرَكَةِ وَبِقَاوُهَا عِبَارَةٌ عَنْ تَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ بِتَعَلُّقَاتِ إِرَادَةِ ذِي الْجَلَالِ وَبِقَاءِ
الْجَوَاهِرِ مُشْرُوطٌ بِبَقَائِهَا ، فَمِنْ هُنَا يَحْتَاجَانِ فِي بَقَائِهِمَا إِلَى الْمُؤَثَّرِ مَعَ أَنَّ
عِلَّةَ الْإِحْتِيَاجِ عِنْدَنَا هُوَ الْحَدُوثُ • وَاسْتَدَلُّوا عَلَيْهِ بِوُجُوهٍ الْأَوَّلُ أَنَّ الْعَرَضَ
اسْمٌ لَمْ يَمْتَنِعْ بِقَاوُهَا بِدَلَالَةٍ مُأْخَذِ اسْتِقْرَاقِهِ ، وَرَدَّ بَانَ الْعُرُوضُ يَنْبِئُ عَنْ
الْحَدُوثِ لَا عَدَمِ الدَّوَامِ ، وَلَوْ سَلِمْنَا فَلَا يَنَافِي الْبَقَاءُ آئِينَ أَوْ ثَلَاثَ آنَاتٍ ،

وبان المطالب العقلية لا يُبْتَنَى على الاوضاع اللغوية • الثاني انه لو بقي لامتنع زواله لكن التالي باطل ؟ اما الاستثنائية فبديهية ، واما الملازمة فلانه لو جاز زواله لزم من فرض وقوعه محال لان زواله امر حادث لا بد له من علة ، وعلة امر موجود او معدوم ، والموجود اما نفسه فيلزم ان يكون متمتع الوجود لان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد ، واما فاعل موجب أو مختار فيلزم ان يكون عدم المحض اثرا ، او ضده الطاريء فيلزم الدور لان طريان احد الضدين مشروط بزوال الآخر فلو توقف زوال الآخر على طريانه لزم الدور ، واما العلة المعدومة كزوال الشرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا لزم التسلسل لانا نتقل للكلام الى العرض الذي هو شرطه فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهلم ، فيلزم وجود اعراض غير متناهية تزول لزوال هذا • وان كان جوهر لزم الدور لان بقاء الجوهر مشروط بالعرض ، فلو كان بقاء العرض مشروطا بوجود الجوهر لزم توقف بقاء كل منهما على الآخر •

ورد الاول بأنه لا يلزم مما ذكر ان يقتضي ذاته عدم مطلقا حتى يلزم كونه متمتعا بل عدم بعد الوجود ولا بأس فيه كما ان الحركة تقتضي عدم عقب الوجود خاصة ، والثاني باننا لا نسلم ان عدم لا يصلح اثرا مطلقا وانما هو عدم المطلق ، واما عدم الحادث فيصلح اثرا لانه كالوجود الحادث في الحدوث فكما ان الوجود الحادث اثر الفاعل فلم لا يجوز ان يكون عدم الحادث ايضا اثرا له ، والثالث بجواز ان يكون حدوث الطاريء وزوال الباقي في آن واحد على نهج ما قالته الفلاسفة في الكون والفساد فاللازم الدور المعني وليس بمحال ، والرابع باننا لا نسلم لزوم التسلسل على تقدير كون الشرط عرضا لجواز ان يكون شرط بقائه اعراضا متبادلة

منتهية الى عرض لا يوجد الفاعل المختار بدله ، فحينئذ يزول المشروط
بزوال شرطه ولا يلزم التسلسل ولا لزوم الدور على تقدير كونه جوهر
لجواز ان يكون بقاء هذا الجوهر باعراض متبادلة فيكون العرض الباقي
مشروطا بجوهر مشروط بقاءه بتلك الاعراض المنتهية الى عرض لا بدل
له هذا .

الثالث انها لو كانت باقية لاتصفت بالبقاء ولو اتصفت به والبقاء عرض
لزم قيام العرض بعرض لكن التالي باطل . ورد بمنع الكبرى تارة وانما
يلزم ذلك لو كان البقاء عرضا وليس كذلك لانه امر اعتباري فانه عبارة عن
استمرار الوجود فيجوز ان يتصف به العرض كالجوهر ، وبمنع بطلان
التالي اخرى ، كيف ويجوز قيام العرض بالعرض بمعنى الاختصاص
الناعت . ومنها انه (ما عرض بعرض يقوم) عندنا وانما يقوم بالجوهر
الفرد أو المركب اي الجسم . ولنا عليه وجوه الاول ان قيام الصفة بالموصوف
معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف ، وهذا لا يتصور الا في المتحيز
بالذات ؛ لان كون المتحيز بالتبع متبوعا لآخر مثله ليس بأولى من كونه تابعا
له ومن كون محله الجوهر متبوعا لهما بل هذا أولى لانه قائم بنفسه ومتحيز
بالذات . الثاني ان العرض المقوم به ان لم يقم بشيء لزم وجود العرض
بدون المحل ، أو قام بجوهر فكلاهما قائمان به ، أو قام بعرض وهو بعرض
آخر وهكذا تسلسلت الاعراض وخلت عن المحل وكلاهما ممتنع أو انتهت
الى جوهر فهو المتبوع للجميع .

وخافت الفلاسفة في هذا واحتجوا على جواز قيام العرض بالعرض
بان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم ، ورد بان

وخلفنا في ذلك المقام شطؤه من معنى القيام نا،
فانظر الى العروة للحزين آيتها اوثق في ذا الين ؛

ذلك لا يصح مطلقا لا على مذهبنا ولا على مذهبهم ؛ اما على مذهبنا فلانهما
ليسا صفتين ثابتين للحركة بل صفتان للجسم تعرضان له بسبب قلة السكنات
المتخللة وكثرتها ، وحاصله انا نسلم ان السرعة والبطوء من الاعراض
لكن لا نسلم انهما من صفات الحركة بل من صفات الجسم ، واما على
مذهبهم فلجواز ان تكون مراتب الحركات متفاوتة انواعاً مختلفة بالحقيقة ،
فليس هناك الا الحركة المخصوصة واما السرعة والبطوء اللذان يوصف
بهما الحركة فمن الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (وخلفنا)
اي خلافنا مع الفلاسفة (في ذلك المقام) اي مقام قيام العرض بالعرض
(شطؤه) اي ورقه (من معنى القيام نام) فان كان بمعنى التبعية في التحيز
وهو المشهور فالحق عند المتكلمين ، أو بمعنى الاختصاص الناعت فالحق عند
الفلاسفة (فانظر الى العروة) المستمسك بها (للحزين) لنعلم (آيتها اوثق
في ذا الين) وصحح المحقق عبدالحكيم ان القيام بمعنى الاختصاص الناعت ،
وهو ان يختص شيء بأخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا والآخر منعوتاً
كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكون ، ويسمى الاول حالا
والثاني محلاً • ويدل عليه امران الاول ان التحيز صفة للجوهر وعرض
قائم به لان الين من الموجودات العينية باتفاق الحكماء والمتكلمين ، وليس
هو متحيزاً تبعاً لتحيز محله ، والا كان التحيز مشروطاً بنفسه ان قلنا بوحدة
التحيز القائم بذلك الجوهر ، ولزم التسلسل ان قلنا بتعدد • الامر الثاني
انه لا فرق بين قيام صفة العلم مثلاً بذاته تعالى وقيامه بذات الحادث ، وليس

وما اتوا به من الأدلة لعدم البقاء قد ضعفت
اجناسه العالية انحصرت بحسب استقرائهم في التسعة

هناك شائبة تحيز اصلا لا تحقيقا ولا تقديرا • ثم الاختصاص المذكور ليس معلوما لنا الا بلازمه المذكور وهو ان يكون سببا لجعل المختص نعتا والمختص به منعوتا • قال الامام في المباحث المشرقية : فان قالوا وما حقيقة ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الاختصاص الا بذكر هذا اللازم ، وليس اذا لم يعرف حقيقة الشيء بمقوماته وجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم (وما اتوا به) اي الاشاعة (من الادلة) (ل) اثبات (عدم البقاء) للاعراض آئين فاكثر (قد ضعفت) كما سبق قبل ، و (اجناسه) اي اجناس العرض (العالية) لا المتوسطة والسافلة (انحصرت بحسب استقرائهم) وتتبعهم للموجودات القائمة بغيرها (في التسعة) بناء على ان الوحدة والنقطة امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج ، أو انهما مندرجتان في الكيف ، أو انهما ليستا من الاجناس العالية لما تحتها ، وهي الكم والكيف والآين والتمتني والاضافة والوضع والجدة والفعل والانفعال • واما الجواهر فاعتبروها مقولة واحدة فصارت جملة المقولات عشرة كاملة ووجه الضبط ان الممكن الموجود اما قائم بنفسه اولا والاول هو الجوهر ، والثاني اما ان يقبل القسمة لذاته اولا ، والاول هو الكم ، والثاني اما ان يقتضي النسبة اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى غيره بمعنى ان لا يتقرر مفهومه في الذهن الا مع ملاحظة امر خارج عنه وعن معروضه اولا ، والثاني هو الكيف والاول اما ان يكون مفهومه النسبة او امرا معروضا لها والاول هو الاضافة ، والثاني اما اعتبر فيه النسبة الى الحيز اولا والاول هو الآين ، والثاني اما اعتبر

فيه النسبة الى الزمان اولا والاوّل هو المتى ، والثاني اما من قبيل التأثير والتأثر
اولا والاوّل هو الفعل والانفعال ، والثاني اما مأخوذ بالنسبة الى الأمور
المقارنة له المنتقلة بانتقاله اولا ، والاوّل هو الملك والثاني هو الوضع ؛
فلنذكر العرض باجناسه وانواعها حسب المقام •

(الجفنة الاولى في الكم)

وقدّمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد
قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمفارقات ، واثبت اي وادوم وجودا في
موضوعه من النسيات التي لا تقرر لها في ذوات موضوعها وعرفوه بانه
عرض يقبل لذاته القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء ، وانما قيدوها بذلك
التفسير ، وهي به القسمة الوهمية ، لان القسمة بمعنى الفك والفصل وهي
القسمة الفعلية انما يقبلها الكم المنفصل لا الكم المتصل لان القابل يجب
بقاؤه مع المقبول ، والكم المتصل لا يبقى بعينه بعد عروض الفك والفصل
عليه بل يفنى هو ويحدث كمان آخران هذا ما قالوا •

والتحقيق هو ان القبول يطلق على معنيين الاول امكان حصول الشيء
امكانا ذاتياً سواء حصل بالفعل اولا ، الثاني الاتصاف بما طرء عليه بالفعل
كقبول السطح للون واتصافه به ، كما ان القسمة تطلق على معنيين ايضاً
كما ذكرناهما آنفاً ، والحاصل من ملاحظة احتمالي القبول مع احتمالي
القسمة اربعة ، فان اريد بالقبول الأمكان وبالقسمة القسمة الفرضية أو
الفعلية ، أو بالقبول الاتصاف بما طرء وبالقسمة الفرضية فيجوز تعريف
الكم بهما مطلقا بناء على أن القسمة الفرضية لا تأبى عن الحصول والتحقيق

الجفنة الأولى في الكم

الكم قسمان له : المنفصل وذلك العدد ، والمتصل زمان ان ليس لها اقرار ، ان كان قد قرّ فذا مقدار

بالفعل ، واما اذا اريد بالقبول الاتصاف بما طرء وبالقسمة القسمة الفعلية فلا يجوز تعريف الكم به لانه حينئذ انما يشمل المنفصل دون المتصل بناء على قاعدة بقاء القابل مع المقبول . نعم الكم المتصل يعد المادة لقبول القسمة الفعلية لكنه يفنى عند عروضها عليها كما هو شأن العلل المعدة مع معاليلها ، وعلى الاحتمالات المختلفة تؤول الاقول المتنافية المنقولة عن بعض الأجلة هنا . بقى احتمال آخر للقبول وهو الفرض الآبي عن الحصول ويعبر عنه بالامكان ايضاً لكن بمعنى مادة افتراقه عن الاطلاق العام ، وحينئذ ان اريد بالقسمة القسمة الفرضية فيمتنع تعريف الكم به مطلقا لان القسمة الفرضية موجودة فيهما بالفعل فقط في المتصل ومع الفعلية في الكم المنفصل اذ لا ينافي الفرض فيها الفعلية والتحقق كما لا ينافي الفرض فيها الفعلية والتحقق كما لا ينافي التقدير في القضية الحقيقية الوجود الخارجي المحقق ، أو اريد بها القسمة الفعلية فيختص بالكم المتصل ولا يشمل الكم المنفصل لان القسمة الفعلية محققة فيه بالفعل وليست بطريق الفرض الآبي عن الحصول ، وعليه يحمل ما نقل من ان الامام ذكر انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل فخذ ما القناه اليك فانه يجمع شتات الاقوال المجتمعة لديك والله حفيظ عليك .

(الكم قسمان له) اي له قسمان لانه ان لم يكن بين اجزائه حد مشترك وهو ذو وضع بين مقدارين يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر أو نهاية لهما أو بداية لهما ، ويجب كونه مغايرا بالنوع لذى الجذ وخارجا

وقل لذا المقدار في التقسيم خط وسطح جسمنا التعليمي
وذاك مع اضافة ان يُرَمَّ طولاً فعرضاً تم عمقا سمى

عنه بحيث اذا ضم الى احد الجانبين لم يزد به اصلاً ، أو فصل عنه لم
ينتقص به شيئاً فهو الكم (المنفصل ، وذلك العدد) بالاستقراء ، وذلك لان
العدد هو المجتمع من الوحدات وكل واحد منها ليس لها حدود فضلاً عن
اشتراكها (و) ان كان لها ذلك فهو الكم (المتصل) وهو قسمان (زمان ان)
كان بحيث (ليس لـ) أجزاء (لها قرار) واجتماع في الوجود فانه كم متصل
حيث يوجد بين اجزائه حد مشترك وهو الآن المشترك بين قسميه الماضي
والمستقبل على نحو اشتراك النقطة بين قسمي الخط ، لكن اتصاله انما هو
في الوهم اذ لا اجتماع لأجزائه الا فيه و (ان كان قد قر) واجتمع اجزائه
المفروضة في الوجود (فذا مقدار • وقل لذا المقدار في) وقت (التقسيم)
له هو اما (خط) و (سطح) و (جسمنا التعليمي) لانه ان انقسم في جهة
واحدة فالأول ، أو في جهتين فالثاني ، أو في ثلاث فالثالث • واذا قسم الخط
الى جزئين فالحد المشترك بينهما النقطة ، أو قسم السطح اليهما فهو الخط ،
أو الجسم التعليمي فهو السطح • ولما وجبت مغايرة الحد المشترك بالنوع
لذى الحد وخروجه عنه علم ان ليست النقطة جزء من الخط ولا الخط
جزء من السطح ولا السطح جزء من الجسم التعليمي ، فما اشتهر من كونها
اجزاء لها مبنى على المسامحة والا فجزء المقدار لا يكون حداً مشتركاً وهو
ظاهر •

ثم المقدار ان اعتبر في حد ذاته من غير اضافته الى شيء آخر فهو من
الكميات المحضة وتسمى بالاسماء السالفة (وذاك) المقدار المذكور (مع

وعندهم العدد اعتباري تركيبه من وحداتٍ جاري
وان تلکم المقادير التسي تقدمت جواهر اجتمعت

اضافة) ظرف لقوله (ان يرم) اي ان يقصد مع ملاحظة اضافته الى غيره
فليست من الكميات المحضة و (طولاً فعرضاً ثم عمقاً سمي) وعليه يقال
الطول للامتداد المفروض اولاً او لأطول الامتدادين المتقاطعين في السطح ،
والعرض للامتداد المفروض ثانياً أو لأقصر الامتدادين المتقاطعين فيه ،
والجسم التعليمي للامتداد المفروض ثالثاً المقاطع لكل منهما على زوايا قائمة
وللتخن وهو حشو ما بين السطوح ، ويسمى التخن الصاعد من تحت سمكا
والنازل من فوق عمقا • هذا ما عند الحكماء ، واما المتكلمون فقد انكروا
الكم باقسامه كما قال الناظم (وعندهم) اي عند المتكلمين بقرينة السياق
(العدد) امر (اعتباري) لا وجود له في الخارج لان (تركيبه من وحدات
جاري) اي لانه مركب من الوحدات وهي امور عدمية وعدمية الجزء تستلزم
عدمية الكل ؛ اما الصغرى فلانها لو لم تتركب منها بل من المراتب لزم
الترجيح بلا مرجح ، على ان التركيب منها ينجر الى التركيب من الوحدات ؛
ضرورة انا اذا قلنا بان الاربعة مركبة من اثنين واثنين نضطر الى القول بان
الاثنين مركب من وحدتين • واما الكبرى الاولى فلما مر من ضابطة الامور
الاعتبارية ، واما الكبرى الثانية فبالبدية •

(وان تلکم المقادير التي تقدمت) وهي الخط والسطح والجسم
التعليمي ليست اعراضاً بل هي (جواهر اجتمعت) وذلك لان الجسم عندهم
مركب من اجزاء صغيرة جداً لا تقبل التجزئة مرة اخرى وينفصل كل منها
عن الآخر الا انه لصغرها كذلك لا يحس بأنفصالها ، فان انتظمت على سمت

أو ذي نهايات اذ السطح غذا نهاية للجسم والخط بدا
نهاية للسطح بالوضوح فركب الجسم من السطوح
وهم يقولون الزمان وهمي ، فانظر الى دليلهم بالفهم

واحد فهو الخط وباعتباره يتصف بالطول ، أو على سمتين فهو السطح
وباعتباره يتصف بالعرض ، أو على سموت فهو الجسم الطبيعي وباعتباره
يتصف بالشحن ، ولا شيء هنالك ما عدا تلك الجواهر (أو ذي) المقادير
امور اعتبارية من حيث انها (نهايات) وانقطاعات (اذ السطح) منها (غذا
نهاية للجسم) الطبيعي (والخط بدا) ظهر كونه (نهاية للسطح) الجوهرى
(بـ) طريق (الوضوح) ولما رأيت السطوح كذلك (فركب) الأمر الاعتبارى
الذى يسمى (الجسم) التعليمى (من السطوح) التى هى نهايات للأجسام
وتلك النهايات امور اعتبارية معدومة فى الخارج فالمقادير امور اعتبارية
معدومة فيه . واحتج الحكماء على كونها اعراضاً بأمرين الاول انها تبدل
مع بقاء الجسم كالشمعة تجعل تارة مدورة واخرى مكعبة فيبقى الجسم فى
الحالين وتختلف المقادير . والجواب ان المختلف هو وضع الجواهر
الفردة من الأتتماع والأفتراق وهو من الأين المسلم . الثانى انها ذوات
أوضاع ويشار إليها اشارة حسبة والمشار اليه كذلك موجود . واجيب بان
الاشارة الى ذات الجواهر المجتمعة بالأتتماع الخاص (وهم) ينكرون الزمان
ايضاً و (يقولون الزمان) امر (وهمي) اى لا وجود له خارجاً بل هو
اعتبارى ينتزعه العقل بمعونة القوة الوهمية من الموجودات الخارجية (فانظر
الى دليلهم) على انكاره (بالفهم) والتأمل وهو من وجوه :

منها ان الزمان اما ماضى أو حال أو مستقبل والكل معدوم فالزمان

معدوم ؟ اما الصغرى فلانه اما انقضى وجوده او لم يتصف به بعد او متصف به فعلا • واما الكبرى فلان الحال بمعنى المتصف بالوجود فعلا اما منقسم أولا والاول باطل لاستلزامه اجتماع اجزاء الزمان وهو ممتنع ، وكذا الثاني لاستلزامه وجود الجوهر الفرد وذلك لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ، فمتى لم ينقسم واحد منها لم ينقسم الآخران كما متى انقسم انقساما كما نقل عن الشيخ الرئيس [خذ يا صديقي من اخيك مقالة * حكمت بصحتها النفوس الناطقة * ان المسافة والزمان كليهما * ثم التحرك جملة متطابقة * ان صح قسمة بعض ذاك لحجة * فالكل في تقسيمه متوافقة] ووجوده خلاف ما اتم عليه • واما الماضي والمستقبل بالمعنيين فلا شك انهما بوصف انقضاء الوجود أو عدم الاتصاف به بعد معدومان ، وبوصف اتصافهما به فعلا حال وقد عرفت حاله • واجابوا عن هذا باننا ندعي وجود الحال ونختار انه غير منقسم ولا يلزم منه وجود الجزء لانه ، وان لم ينقسم بالفعل لكنه قابل للانقسام الوهمي والفرضي • ورد عليهم بان الانقسامين اما مطابقان للواقع فيلزم اجتماع اجزاء الزمان ، أو غير مطابق له فيلزم وجود الجزء •

ومنها ان الزمان متى كان موجودا تقدم بعض اجزائه على بعض لانه كمّ غير قارّ الذات ، وتقدمه عليه ليس بغير التقدم الزماني لجواز اجتماع المتقدم مع المتأخر فيه وامتناعه هنا ، ومتى تقدم عليه زماناً تسلسلت الازمنة لانتقال الكلام الى طرف الجزء المتقدم والمتأخر وهكذا • أو اجابوا عنه باننا نسلم ان تقدمه عليه زماني ، ولكن لا يقتضي وجود زمان آخر ليلزم التسلسل لان التقدم الزماني هو ما لا يجمع المتقدم به المتأخر سواء كان بسبب السبق

ما هم اليه في الزمان مالوا ما قد مضى • والحكماء قالوا :
وجوده يعلم بالبديهة وانما الخفاء في الحقيقة ؛
فقل مقدار به يقدر حركة الفلك وهو الاكبر

واللحوق بين زمانيهما كما في الحوادث الزمانية ، أو بسبب سبق نفس الاول
على الآخر كما في اجزاء الزمان حسبما اشتهر ان التقدم يعرض لغير الزمان
بواسطة ويعرض لاجزائه بالذات ، كما يقال القسمة تعرض لغير الكميات
بواسطتها ولها بالذات • ورده بعض المحققين بان الحق ان تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض ليس بالذات ، وانما هو بواسطة مقارنة الجزء السابق لعدم
اللاحق ، فان عدم الحادث يتقدم على وجوده بالذات ، والتقدم والتأخير بين
غير عدم الحادث ووجوده انما هو بواسطتهما هذا •

ومنها انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعده لكونه زمانياً ولا زمان
اذ ذاك ، ولو امتنع عدمه لكان واجباً لكن التالي باطل لكونه ممكناً منقضي
الأجزاء • واجابوا عنه بمنع ان عدم زمني لم لا يجوز ان يكون آنياً ويحصل
في طرف الماضي ، ولو سلم فاللازم امتناع عدمه لعدم وجدان زمانه لا لذاته
فلا يلزم منه كونه واجباً (ما) اي القول الذي (هم) اي المتكلمون (اليه في)
شأن (الزمان مالوا) هو (ما قد مضى) من القول بكونه وهمياً (و) اما
(الحكماء فقالوا) بوجوده ولذا عدوه من الكميات الموجودة عندهم وقالوا ان
(وجوده يعلم بالبديهة) فانه لاخفاء في وجود امتداد يتصف بالماضي
والاستقبال ويلحق اجزائه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعدا ولا
بعده قبلا ، حتى تعترف به العامة ولذا قسموه الى القرون والسنين والشهور
والأيام والساعات والدقائق والثواني (وانما الخفاء في الحقيقة • فقل) هو
(مقدار به يقدر حركة الفلك وهو) الفلك (الاكبر) الذي هو اسرع

فقل ذو تجدّد معلوم قدر ذو تجدّد موهوم
به ، وقد تعاكس التقدير بحسب ما استحضر الخبير
والقدا كانوا على ذا جوهر قد استقل والضرورة ذكروا

الافلاك حركة على ما زعمته الفلاسفة اليونانيون ، وعليه فهو كم متصل غير
قار الذات تقدر به حركة الفلك الأعظم اما كونه كما فلقبولة المساواة
واللا مساواة بالذات ، واما اتصاله فلانه لو كان منفصلا لتألفت من الآتات
وهي عندهم ممتعة ، واما كونه غير قار اذات فلانه مقدار لهياة غير قارة هي
الحركة ، واما كونه مقدارا للحركة المستديرة الفلكية فلانه يجب بقاؤها
عندهم وكل حركة مستقيمة تفتى وتنقطع ، واما كونه مقدارا لحركة اسرعها
فلانه لما قدر به جميع الحركات كان الانسب ان يكون مقدارا لأسرعها لان
مقدار الأسرع اقل ، وجريان العادة بتقدير الكثير بالقليل لا بالعكس . هذا
رأي أخراء الحكماء لا قدمائهم ولا المتكلمين اما هم (فقل) من جانبهم
الزمان (ذو تجدّد موهوم) بذاته (معلوم) بمنشأ انتزاعه من طلوع الشمس
والقمر وغروبهما (قدر) كل حادث (ذو تجدّد موهوم) مقدارا معلوم
وجودا وآثارا (به) فيقال لمن سأل متى جاء فلان ؟ عند طلوع الفجر اذا
استحضر طلوعه دون مجيئه (وقد تعاكس التقدير) فيقدر طلوع الفجر
بمجيئ فلان (بحسب ما استحضر الخبير) واستجهله ، هذا رأي جمهور
المتكلمين (و) اما (القدماء) من الحكماء (كانوا على) اعتقاد ان (ذا) اي
الزمان (جوهر قد استقل) بالذات واستغنى عن المادة (والضرورة) وقفوا
عليها و (ذكروا) سندا لرأيهم هذا . فمنهم من زعم انه واجب الوجود
لامتناع عدمه عندهم مطلقا . ومنهم من قال انه ممكن خاص وجوهر مجرد

شريكك الأمين يا زمان حقيقة وجودا المكان
فقل سطح باطن الجوى مسه سطح ظاهر المحوى
ومعنا اكثر جماع الحكماء بما به قلنا بفرق حكما

مستمر الوجود ازلا وابدا ولازم لذات الواجب فليس جسما من الاجسام
ولا عارضا من عوارضها ولا مقدارا له ابدا • ويسمى بالنسبة الى الأمور
الثابتة سرمداء ، والى ما قبل المتغيرات دهرًا ومقارنتها زمانًا •

ولما ناسب المكان الزمان في التعلق بالحركة وكونه موهوماً مثله عند
المتكلمين ، وجوهرا مجردا عند بعض ، وكما متصلا عند آخرين أورد
بحته هنا عقب الزمان فقال (شريكك) الموافق في الحال والطبيعة (الأمين)
العامل حيثما عملت بحسن الصنعة (يا زمان) والخفي (حقيقة) والظاهر
(وجودا) المزعوم بالوجوب والمعلوم بالامكان هو (المكان) تستعمله العامة
لما يستقر عليه الشيء ، وربما عنوا به الشيء الحاوي للشيء كالدين للشراب
والبيت للناس ، وبالجمل ما يكون فيه الشيء وان لم يستقر عليه ، وهو
موجود عند الحكماء لانه يشار اليه بهنا وهناك وينتقل الجسم منه واليه ،
ويقدر له النصف والثلث ، ويتفاوت فيه بالزيادة والنقصان ، ولا يتصور
شيء منها للمعدوم • واختلفوا في حقيقته (فقل) والقائل ارسطو ومن تبعه
من المشائين هو (سطح باطن) الجسم (الحوى) اي الحاوي وقد (مسه
سطح ظاهر) المتمكن (المحوى • ومعنا) معاصر المتكلمين (اكثر جماع
الحكماء) وهم الاشرافيون وقوله (بما) متعلق بقوله الآتي (حكما) اي
حكم اكثر الحكماء بما به قلنا من كونه بعدا لكن يفرق بين البعد عندنا
والبعد عندهم فنقول (جسيما) البعد (الغير المادي) الذي قد نفذ في ذاك (

نقول البعد الذي قد نفذ في ذاك بُعد الجسم تحديد لذا (*)

البعد المادي وهو (الجسم) الطبيعي ويسمى بالجسم التعليمي عند الحكيم (تحديد لذالك المكان والفرق هو ان ذاك البعد عندنا موهوم محض بحيث لو لم يشغله البعد النافذ فيه لبقى خالياً وعندهم موجود وهو جوهر مجرد عن المادة ينفذ فيه بعد المتمكن ، اما وجوده فلما مر واما كونه جوهرًا فلتوارد الابعاد المتمكنة المختلفة عليه مع بقاءه بشخصه ، واما كونه مجردا عن المادة فلانه لو كان ماديًا لزم تداخل المواد وهو ممتنع ويسمى عندهم بعدا مفطورا لانه فطر على الاعتراف به بداهة العقل او لانه ينشئ فتدخل فيه ابعاد المتمكن هذا . ويدل على كونه بعدا امور : الاول مساواة المكان للمتمكن لانه منطبق عليه بكليته ومالي له فتجب مساواتهما ، ولو كان سطحًا لزم خلافها في ما اذا جعلنا الشمعة المدورة صفحة رقيقة ، فان السطح الحاوي لها اضعاف ما يحيط بالشمعة المدورة . ورد بمنع كون المتمكن في الحالين واحدا لتبدل مقداره فيهما والمقدار من الشخصات ، ولو سلمنا كونه واحدا فلا نسلم ان السطح

(*) يعني هذا حد للمكان عند المتكلمين واكثر الحكماء لكن مع فرق كما اشار اليه الناظم بقوله « بفرق حكما » وتوضيحه ان البعد اما مادي يحل في الجسم ويقوم به وهو المسمى بالجسم التعليمي ، او متفارق عن المادة لا يقوم بمحل بل فيه الجسم ويلاقيه بجملته بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا بكليته وهو المسمى بالمكان ، الا انه عند المتكلمين عدم محض وامر موهوم يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم . وعند الحكماء امر موجود مجرد قائم بذاته لتوارد الممكنات عليه مع بقاءه بشخصه ، ويسمى بعدا مفطورا ، لانه فطر عليه البداهة لانها شاهدة بان الماء انما حصل بين اطراف الاناء من الفضاء ، قيل كانه جوهر متوسط بين عالمي الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام الكثيفة التي تقبلها .

[منه]

وهل يجوز خلوه عن شاغل فكم لـ لا أو لنعم من مائل ؟

المحيط بالصفحة الرقيقة اضعاف المحيط بالشمعة لان السطح الباطن منها مكان لقدر صفحة رقيقة ومحيط به وهكذا حتى ينتهي الى مركز الشمعة •

الثاني عمومہ لكل جسم فان كل جسم مشار اليه بهنا وهناك والمشار اليه بهما هو المكان ، ولو كان سطحاً لزم ان يحيط بالجسم المحيط بالكل جسم آخر وهكذا فيلزم التسلسل • ورد بان ما يمايز به الجسم في الاشارة الحسية ليس المكان بل الوضع الذي به يمتاز هو عن غيره • الثالث ان الطير الواقف في الجو مع هبوب الريح عليه والحجر الثابت في الماء الجاري ساكنان ، ولو كان المكان سطحاً لزم ان يكونا متحركين • ورد بانه انما يلزم ذلك لو كانت الحركة استبدال المكان وليس كذلك ، بل هي الحالة المستمرة للمتحرك من أول المسافة الى آخرها ، وتسمى التوجه والتوسط ايضاً وهي اخص من استبدال المكان ولم يحصل لهما تلك الحالة ، على انه لم يتبدل السطوح المحيطة بالحجر الثابت في الماء لبقاء سطح الارض الماس له من تحت على حاله •

(وهل يجوز خلوه) اي المكان (عن شاغل) بان يوجد سطح غير مماس لشيء أو بعد موجود غير مشغول بعد مادي ، أو يوجد جسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما (فكم لا أو لنعم من مائل) ؟ اي فكم من مجيب مائل للجواب بكلمة « لا » لافادة عدم جواز خلوه كالحكماء المشائيين وبعض الاشراقيين ، وكم من مجيب مائل للجواب بكلمة « نعم » لافادة جوازه كالمتكلمين والبعض الآخر من الاشراقيين • وحجة من جوزه وجهان الاول انه يجوز وجود صفحة ملساء ومماسها لمثلها كما يجوز

دفع احدهما عن الأخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا ، فاذا فرضنا ارتفاعها عنها وقع الخلاء ضرورة ان الهواء انما يصل الى وسطها من اطرافها وذلك بالحركة وهي تدريجية فعند كونه على الأطراف يكون الوسط خالياً • وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم الحكيم ، والا فعند المتكلم لا يجب وصول الهواء من الجوانب الى الوسط بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة ، وايضاً يجوز ان يكون بين اجزاء الصفحة مسام صغيرة مملوءة بالهواء فينفذ الى الوسط ويشغله أول آن الارتفاع • وللحكيم منعه فان الحركة عنده تدريجية فكما ان حركة وصول الهواء من الجوانب الى الوسط تدريجية فكذلك حركة ارتفاع الصفحة من مبدء الانطباق تدريجية ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء ويصل من طرفيها الى الوسط •

الوجه الثاني انه لولا وجود الخلاء لتصادمت اجزاء العالم بحركة شيء ما فيه فانه متى تحرك وفارق محله الى محل آخر كان المحل المنتقل اليه مملوءً بشاغل فلا يجوز بقاءه فيه واجتماعهما معا لان مكان شيء لا يسع غيره معه ولا ينتقل الى محل المنتقل لان فراغه مشروط بالانتقال ولم يحصل بعدُ فيجب انتقاله الى محل جسم آخر وهكذا فتتوالى الحركات وتتحرك الأجسام المألثة لفضاء العالم • وهذا الوجه الزامي فان المتكلم يجوز ان يعدم الله الجسم الذي أمام الجسم المتحرك ليملاً محله بدون مانع ويخلق جسماً آخر في مكانه ، ولا يتم هذا الالتزام الا بأبطال التخلخل والتكاثف والاّ جاز ان يتخلخل الجسم المنتقل ويتكاثف المنتقل اليه فيملأن المحلين • واحتج المانعون ايضاً بوجوه منها : انه لو جاز خلوه عن الشاغل لزم تساوي زمان الحركة مع وجود المعاوقة وعدمه والتالي باطل اما بطلانه فبالبدية ، واما الملازمة فلانا لو فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ، ولتكن ساعة ،

الجفنة الثالثة في الكيف

والكيف من اقسامه المحسوسة ، انواعها مسموعة ملموسة

واخرى مثلها قوة في فرسخ ملاء ولتكن ساعتين ، وثالثة في ملاء قوامه نصف القوام الاول فتكون ساعة ايضاً لان زمان الحركة فيه نصف زمان قوى القوام ضرورة ان تفاوت الزمان بقدر تفاوت المعاوق في القوة فيلزم تساوي زمان الحركة في الخلاء مع زمانها في الملاء الضعيف القوام . وهذا الدليل فاسدٌ ومنشأً فساده اعتبار الزمان فيه بازاء المعاوق فقط مع ان اصل الحركة محتاج اليه ، فان الحركة والمسافة والزمان امور متطابقة ، وحينئذ اذا كان زمان الحركة في الخلاء ساعة وفي الملاء الكثيف ساعتين يكون زمانها في الملاء الضعيف ساعة ونصفاً بلا شبهة .

ومنها انه لو جاز الخلاء لزم على تقدير حصول الجسم فيه الترجيح بلا مرجح لان نسبة الابعاد الى الاحياز على السوية ، والجواب انه ان اراد بالجسم تمام عالم الاجسام فلا مجال للقول باختصاصه بحيز دون آخر لانه مالم يـ لجميعها فلم يبق حيز خالٍ ، وان اراد به بعضاً منها فلعل الاختصاص لتلائم الأجسام وتنافرها لاقتضاء الاثقل ما تحت الثقل والثقل ما تحت الخفيف والخفيف ما تحت الاخف هذا . ويرجح امتناعه علامات : منها ارتفاع اللحم في المحجمة وليس هو الا لان الهواء الخارج منها الى فم الحجام يستتب اللحم الى محله بقدر ما يخرج منه الى فيه . ومنها ارتفاع الماء في الانبوبة المغموس احد طرفيها في الماء بالمص مع ثقله وميله الى المركز ، وما ذلك الا للملازمة سطح الهواء لسطح الماء فمتى جذب الهواء جذب الماء وهكذا حتى يصل الى فم الماص . ومنها ان المشارب الضيقة الفوهة ينزل

منها الماء بدفعات ولجأج وقعقة وعلاج وذلك لضيق الفوهة وعدم نفوذ الهواء بسهولة إلى محل الماء الخارج النازل منها ، ولأفادته قال أحد العلماء بيتاً لطيفاً بالكردي « ياران بينه سهر قومقومهى منه لا قهقههه نه كلات به وه زغنى خه لا » ومعناه : انظروا اخواني الى كوز الملا يتقهقه من وضع الخلاء ، الى غير ذلك من امارات مذكورة في المطولات .

(الجفنة الثالثة في الكيف)

قدمه على ما عدا الكم لانه اصح وجودا اذ منها المحسوسات التي هي اظهر الموجودات . وعرفوه بانه عرض لا يقبل قسمة ولا لا قسمة لذاته ولا نسبة ؛ فخرج بالعرض الجوهر . وعدم اقتضاء القسمة الكم ، وعدم اقتضاء اللا قسمة النقطة والوحدة . وقيد لذاته لأدخال الكيفيات التي تقتضي القسمة أو اللا قسمة بالتبع كالعلم بمعلومين أو بمعلوم واحد فان الاول يقتضي القسمة والثاني غدهما لكن لا بالذات بل بواسطة المتعلق . هذا ما هو المشهور . والحق انه لا اقتضاء في الاول للقسمة مطلقاً اما بالذات فظاهر واما بالتبع فلعدم اقتضاء المعلومين لها بالذات ، وان اتصفا بها ، وانما المقتضي لها الكم العارض لهما ، نعم الثاني يقتضي عدم الانقسام بتبع المتعلق فيخرج عن الكيف لولا ذلك القيد ويدخل فيه به . وما اورد من ان الكيفيات اما مركبة فتقتضي القسمة ، أو بسيطة فتقتضي غدهما فيخرج جميعها عن الكيف ، فمدفوع بان المركبات لا تقتضي القسمة لان المقتضي بالكسر يجب بقاؤه مع المقتضي ولا يبقى التركيب عند القسمة ، والبسائط انما تقتضي عدم الأجزاء لا عدم الانقسام وان ترتب هذا على ذلك . وخرج بقوله « لا نسبة » جميع الاعراض السبع النسبية ؛ فان النسبة اما عين حقيقتها كالإضافة أو جزؤها كغيرها هذا . ثم اعترض بان العلم بمعنى الصورة الحاصلة من الشيء عند

العقل كيف ، مع خروجه عن التعريف لاقتضائه النسبة حيث يتوقف
تصوره على تصور الشيء المعلوم . واجيب بان ذلك استلزام واستعقاب
لا توقف فان الانسان متى تصور العلم بصورة يستعقب تصوره تصور
الشيء . هذا ما قالوه هنا ، والصواب الجواب بان اقتضاء النسبة عبارة عن
كونها عين حقيقتها او جزء منها ، وحاصله ان يتوقف حصول ماهية العرض
على حصولها لا ان يتوقف تصورها على تصورها ، والعلم ليس كذلك اذ
ليست النسبة عين حقيقته ولا جزءها . والتفصيل الوافي هو ان كل عرض
يحتاج في وجوده الى غيره والنسيات منه يتوقف حصول ماهيتها في ذاتها
على النسبة الى الغير بالمعنى المار ، وغيرها وهو الكم والكيف لا يتوقف
حصول ماهية عليها في ذاتها سواء توقف تصوره على تصورها كالعلم بالتفسير
السابق اولا كما في السواد والياض .

(والكيف من اقسامه) الأربعة الآتي بيانها الكيفيات (المحسوسة)
بالحواس الظاهرة وقدمها لانها اظهر وجودا و (انواعها) خمسة النوع
الاول منها كيفيات (مسموعة) واصولها الأصوات وهي بديهية بذاتها
غنية عن التعريف . وقد تفسر بانها كيفية قائمة بالهواء تصل بواسطته الى
السامعة فتدركها . وفي شرح المقاصد الصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله
تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث ، الى ان
قال : والصوت عندهم اي عند الفلاسفة كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه
المطلول للقرع الذي هو اساس غيف والقلع الذي هو تفريق غيف بشرط
مقاومة المقروع للقلع والمقلوع للقلع انتهى . اقول قد يتوهم من أمثال
تلك العبارة ان اهل الحق لا يقولون بالأسباب ، وليس كذلك بل هم ايضا
قائلون بها لكنهم لا يقولون بتأثيرها كالفلاسفة وانما يقولون بالتسبب العادي ،

فلنقل بان سببه القريب يتموج الهواء الى آخر ما نقلناه على ما قررناه .

وهنا امور ثلاثة الاول ان الصوت موجود في خارج الصماخ . والثاني ان ادراكه لوصول الهواء الحامل له اليه . والثالث ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل الى الصماخ والخارج عنه . ويدل على كل من الامر الاول والثالث دليلان : الاول انا ندرك جهته ولو من الجانب المخالف للأذن السامعة ولو لم يوجد الا فيها لم ندرك الا ما وصل اليها ولا مجال حينئذٍ لدرك الجهة . الثاني انا نميز بين الصوت القريب والبعيد ولولا وجود الصوت في الخارج وتعلق الاحساس به هنا لما امكنا التمييز بينهما . وعلى الامر الثاني وجوه ثلاثة : الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة كان طرفها الآخر في صماخ رجل آخر وتكلم فيه سمعه الآخر دون غيره . الثاني انه يميل مع الرياح فمن كان في جهة هبوب الريح سمع الصوت ، وان كان بعيدا ، ومن كان في غيرها لا يسمعه ولو كان اقرب منه . الثالث انه يتأخر سماع الصوت عن سببه مقدارا من الزمان فانا نشاهد الضارب بالفأس على الخشب ونسمع الصوت بعد ذلك بزمان .

[فوائد] الاولى انه اذا حصل صوت يتموج الهواء ، وسرى ذلك الى جسم امس يدافعه عن النفوذ فيه كالقبة المرممة بالجص والكهف المسقف بالحجر الأملس فهناك يحدث صوت آخر شبيه بالاول يسمى بالصدى ، فمن الناس من يقول انه حدث بالتموج الاول ، ومنهم من قال انه حدث بتموج ثان شبيه بالأول ، وما احسن الشعر الفارسي « اين جهان كوهست و فعل ما ندا * ازنداها سوي ما آيد صدا » الذي ترجمته [كالجبل الدنيا وفعلنا النداء : من ذلك النداء يأتينا الصدى] .

الثانية. عرف ابن سينا الحرف بأنه كيفية تعرض للصوت بها يمتاز عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع ، فخرج بقوله « كيفية » ما عداها من الجواهر والاعراض والامور الاعتبارية ، وبقوله « تعرض للصوت » الكيفية العارضة لغيره ، وبقوله « يمتاز » مع قوله « في الحدة والثقل » عن نفس الحدة والثقل ، فان الحدة مثلا لا يمتاز بها صوت حديد عن حديد بل حديد عن ثقيل ، وبقوله « تميزا في نفس المسموع » عن كيفية الغنة والبجوحة ، فانه لا يمتاز بهما ذات المسموع عن غيره لانه قد تختلف الغنة والبجوحة والمسموع واحد كما تكلم شخص بلفظ مرتين مرة بالغنة واخرى بالبجوحة ، وقد تتحد والمسموع مختلف كما اذا تكلم بلفظين مختلفين على وضع الغنة ، وذلك لان المقصود هو التميز في ذات الصوت المسموع ، لا في صفة غنته وبجوحته فتلخص ان الكيفية التي يحصل بها الحرف هي التي يمتاز بها صوت حديد عن حديد أو ثقيل عن ثقيل لا غير . وما يقال من ان الصوت كيفية ، واذا كانت الحرف كيفية قائمة به لزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع ، مدفوع بان قيامه به جائز بناء على ان القيام هو الاختصاص الناعت ، على انه يجوز ان يقال في التعريف المذكور مسامحة والمراد ان الحرف عبارة عن الكيفية المخصوصة في ذاتها لا الكيفية العارضة لكيفية اخرى نظير ما يقال في الحركة السريعة والبطيئة من المتكلمين المانعين لقيامه به .

الثالثة تنقسم الحرف الى مصوت وصامت ، والمصوت اما مقصور هي الحركات الثلاث ، أو ممدود وهي المدات اعني الالف والواو الساكنة المضموم ما قبلها والياء الساكنة المكسور ما قبلها . واما الصامت فما عداها من سائر حروف الهجاء الساكنة ، ويسمى مع المصوت المقصور مقطعا مقصورا

كتابة الفاعل ، ومع المصنوع الممدود مقطعا ممدودا « كلا » و « لني » و « هو »
والمؤلف من الحروف مطلقا يسمى باللفظ والكلام وقد يخص بما يتألف
من المقاطع فتحو « ق » لا يسمى كلاماً .

والنوع الثاني منها كيفيات (ملموسة) وتسمى أوائل المحسوسات
لوجهين الاول عموم القوة الالامية اذ لا يخلو عنها حيوان ، والثاني ان
الاجسام الغضرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائرها ،
واصولها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بديهة الوجود
والماهية ، فلا يجوز تعريفها بذاتها اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات
واعتبارات لازمة لها ولا يفيد شيء منها معرفة حقائقها مثل ما تفيد
الأحاساس بجزئياتها ، فكل ما يذكر في تعاريفها انما هي خواص وآثار
تفيد مزيد تمييز لها عما عداها ، ومن ذلك ما يقال الحرارة كيفية من شأنها
جمع المتشاكلات وتفريق المتخالفات ، والبرودة كيفية مضادة لها فمن شأنها
ان يجمع بين المتشاكلات وغيرها ، والرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول
الأشكال وسهولة تركها ، واليبوسة تقابل الرطوبة فهي عسر التشكل وتركه .
ثم المفهوم المذكور للحرارة شامل لحرارة النار والحرارة الفائضة عن
الأجرام السماوية النيرة والحرارة الغريزية والحرارة الحادثة بالحركة فهي
مشترك معنوي وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة كما ان اطلاق
الحيوان على انواعه بالاشتراك المعنوي مع انها حقائق مختلفة ، نعم اختلف
المفهوم في الخار فقد يقال لما تقوم به الحرارة كالنار وقد يقال لما يحدث
الحرارة وان لم تقم هي به ، سواء كن احداثها لها بسبب ملاقة البدن
كالأغذية والأدوية ، اولا كالأجرام السماوية التي تفيض منها الحرارة ،
وكذلك البارد قد يقال لما تقوم به البرودة كالتلج ، وقد يقال لما يحدثها

كالأدوية المبردة • لكن قال بعضهم الحار حقيقة ما تقوم هي به وإطلاقه على ما يحدثها مجاز •

واختلفوا في أن الحرارة الغريزية التي بها قوام الحياة من أي نوع منها ؟ فقل نارية خرجت عن مزاجها لاختلاطها بسائر العناصر التي تتركب منها الإنسان مثلاً • وقيل حرارة فائضة من الأجرام السماوية فإنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورتها حصل للمركب نوع بساطة ، فناسب الأجرام العلوية البسيطة ففاضت منها عليها الحرارة • وقيل مخالفة لهما لاختصاصها بآثر ليس في شيء منها وهو مدافعتها للحرارة ، حتى أن السموم الحارة لا تدفعها إلا هي • ورد بجواز استنادها إلى خصوصية حصولها في البدن المعتدل والمزاج الخاص • ومن الكيفيات الملموسة الاعتماد بمعنى مدافعة الجسم لما يمنعه من الحركة إلى جهته التي يميل إليها ، فإن من رفع حجراً ثقيلًا ومنعه عن النزول إلى الأرض أحس بمدافعة الحجر له واقتضائه النزول ، ومن وضع اليد على زق منفوخ فيه طافٍ على حوض أحس بمدافعته له واقتضائه الصعود ، ولا خفاء في وجوده ومغايرته للحركة والطبيعة فإن من وضع على كتفه حجراً ثقيلًا أو وضع يده على زق مسكن تحت الحوض أحس بمدافعتها مع أنه لا حركة لهما إذ ذاك ، وقد ينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي • وينقسم في العرف إلى ستة أقسام تعتبر عند العامة من حال الإنسان في أن له رأساً وقدمًا ويدين وظهرًا وبطنًا ، وعند الخاصة بحسب حال الجسم في أن له أبعادًا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ، ولأن لكل بعد طرفين • وأما بحسب الحقيقة فلا تحصى لكثرة الأجزاء واختلاف جهاتها • ثم إن اكتفى في التضاد بمطلق المخالفة فالاعتمادات كلها متضادة ، وإن اشترط فيه المخالفة بالذات فلا تضاد إلا بين

الطبيعي منها وهو الاعتماد الصاعد الى المحيط ويسمى الخفة ، والنازل الى المركز ويسمى الثقل وذلك لان كلا منها يتبدل بالآخر الا هما . والفلاسفة تسميه الميل وتجعله قسريا وطبيعيا وازاديا لان مبدئه ان كان من خارج فقسري ، والا فان كان مع القصد والشعور فارادي والا فطبيعي كحركة النبض وميل النبات الى التزايد في الاقطار ، وما يقال من ان الميل الطبيعي لا يكون الا صاعداً أو هابطاً فمحمول على ما هو للبسائط العنصرية .

النوع الثالث كفيات (مبصرة) واصولها ، وهي التي تبصر بالذات بدون واسطة في العروض ، الألوان والأضواء ، وان كانت الثانية واسطة في ثبوت الرؤية للألوان ، وهما غنيان عن البيان لجلاتهما في العيان . ومن الناس من زعم ان لا وجود للألوان اصلا ، وانما هي متخيلة فان البياض يتخيل بمخالطة الهواء المضيء . للاجزاء الشفافة كما في الثلج وزبد الماء ومنحوق الزجاج ، والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم . والحق انها كفيات ثابتة متحققة في ذاتها ، وظهور البياض مثلا في تلك الصور بالسبب المذكور لا ينافي بتحقيقه في نفسه ولا ظهوره بأسباب آخر كما في غيرها من المواد . ثم القائلون بان البياض والسواد لونان موجودان افرقوا فرقتين ، ففرقة على انهما اصل الألوان والبواقي تحصل بالتركيب بينهما على تفاوت الحصص . واخرى على ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وغيرها بالتركيب هذا .

واما الضوء فقد يفسر مع بدايته بانه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر ، وزعم بعضهم انه شرط لوجود اللون فيحدث بحدوثه وينتفي بانتفائه ، والحق انه شرط لرؤيته لا لوجوده فعدم رؤية اللون في الظلمة انما هو لانتفاء شرط رؤيته ، وقد يتوهم انه اجزاء صفار تفصل من

مبصرة مذوقة مشسومة أصولها مضبوطة مرسومة

المضيء وتتصل بالمستضيء وذلك لانحداره من الشمس الى الارض واتباعه للسراج في الانتقال وانعكاسه من المتوسط الى المستضيء وهي حركة والحركة بالذات انما هي للجسم أو لأجزائه • ورد بأنه لو كان اجزاء متحركة لكانت حركاتها قسرية أو ارادية أو طبيعية ، والاولان باطلان لانهما يختلفان باختلاف القسر والارادة شدة وضعفاً بخلاف الضوء ، وكذلك الثالث لامتناع تعدد الجهات للحركة الطبيعية في شيء واحد • ثم الضوء ان كان لذات المضيء بان لا يكون فائضاً عليه من جرم آخر فذاتي كما للشمس ويسمى ضياءً والا فعرض كما للقمر ويسمى نورا وتتعدد درجاته بتعدد الواسطة فنور القمر أول ونور الهواء منه ثان ونور سطح الارض ثالث وهكذا الى ان ينعدم وهو الظلمة فهي عدم ملكة له لا كيفية وجودية مضادة له • فان قيل لو كانت عدمية لم تمنع الخارج عن الغار من ابصار من فيه ، قلنا لو كانت وجودية لمنعت الداخل فيه عن ابصار الخارج ايضاً ، فالحق انها عدمية والفرق بين الداخل والخارج بتحقيق شرط كون الخارج مرئياً وهو كونه مخاطاً بالضوء ، دون الداخل لكونه غير مخاط به هذا • ولا يقتضي قوله تعالى [وجعل الظلمات والنور] كونها وجودية لان الجعل كما يتعلق بالوجود يتعلق بالعدم الخاص وغير المجعول هو العدم المطلق •

النوع الرابع منها كيفية (مذوقة) واصولها الطغوم التسعة وهي الحرافة والمرارة والملوحة والجموضة والعفوضة والقبض والدسومة والجلاوة والتفاهة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ، ومن قابل كثيف أو لطيف أو متوسط بينهما ،

ثانيها كيفية نفسانية مختصة بالأنفس الحيوانية
لها مع الرسوخ قد يقال ملكة ، وغير تيك حال

فإذا تعلقت الفواعل بالقوايل على الترتيب المار حصلت الطعوم ، فان الحرارة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة أو في الكثيف فالمرارة ، أو في المعتدل
فالملوحة وهكذا .

النوع الخامس منها كيفية (مشمومة) وهي الروائح وانواعها غير
مضبوطة ، ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة ، وتعين بالاضافة الى
ماله رائحة كرائحة الريحان و (اصولها) اي أصول الكيفيات المحسوسة
غير الكيفيات المشمومة (مضبوطة) اي معينة و (مرسومة) في الكتب المفصلة
وهي الأصوات للأولى ، والألوان والاضواء للثانية ، والكيفيات الأربعة
للاثالثة ، والطعوم التسعة للرابعة هذا .

ولما فرغ من ذكر القسم الاول من الاقسام الأربعة للكيف وهو الكيف
المحسوس اجمالا شرع في ميدان القسم الثاني منها وهو الكيف النفساني
فقال : (ثانيها) بضم الياء للضرورة اي ثاني اقسام الكيف (الكيفية
النفسانية) وهي كيفية (مختصة بالأنفس الحيوانية) والأختصاص اضافي ومعناه
ان لا توجد في ما عدا الحيوان من الجمادات والنبات ، لا ان لا توجد في
غيرها ، فلا يرد ان الواجب تعالى موصوف بالحياة والعلم والارادة والقدرة
وهي من الكيفيات أو حقيقي وصفاته تعالى ليست داخلية تحت الكيف لان
المنقسم الى الجوهر والعرض ما سوى الواجب أو صفاته تعالى عين ذاته على
ما هو المشهور عن بعضهم (لها) اي لتلك الكيفيات النفسانية (مع الرسوخ)
والشبوت لها في محالها بحيث يتعذر زوالها أو يتعسر (قد يقال : ملكة)

منها الحياة وهي ما اشترطت بالأعتدال وبكون البنية
ولا بكون الروح في انعقادها لا بأس إن تنقصر بافتقادها

من الملك بمعنى القوة (وغير تيك) الكيفيات الراسخة وهي التي لا يتعسر
زوالها أو لا يتعذر يقال لها (حال) من الحول بمعنى الأتقال فينبغي
اختلاف بالعارض والحال تصير ملكة بالتدريج ، وهي انواع كثيرة (منها
الحياة) واختلفت العبارات في تفسيرها من جهة عسر الاطلاع ، على حقيقتها
فقل هي قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض منها سائر القوى الحيوانية ، وقيل
هي قوة مبدء لقوة الحس والحركة (وهي) اي الحياة عندنا معاشر الاشاعرة
(ما) نافية (اشترطت بالأعتدال) اي اعتدال المزاج (و) لا (بكون البنية)
اي وجودها (ولا بكون) اي وجود (الروح) الحيواني (في انعقادها)
متعلق بقوله اشترطت ، وهذا على خلاف ما زعمه الحكماء فانهم اشترطوها
بها فقالوا تشترط الحياة بالبنية وهي جسم مؤلف من العناصر الاربعة له
صورة نوعية مخصوصة وكيفيات تتبعها ، وبالمزاج المعتدل الحاصل بين تلك
العناصر المناسب للنوع المخصوص حتى تفيض عليه الصورة النوعية اللاتقة
به ، وبالروح الحيواني المعتدل الناشيء من صيرورة الاخلاط الاربعة ، التي
هي الصفراء والسوداء والدم والبلغم ، بخارا فان الروح الحيواني عندهم
جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف اليسر
من القلب ويسرى الى البدن في عروق آخذة من القلب تسمى بالشرايين .
واما نحن فلا نشترطها بشيء منها ونجوز ان يخلقها الله تعالى في جزء
لا يتجزى وفي جزئين بدون خراج ولا روح حيواني ، فليست هي شروطا
عقلية لها ، وان كانت شروطا عادية ، فـ (لا بأس) حيث (ان) شرطية

والموت ذو تضاد أو زوال أو عدم لها ، فذى اقوال
ومنها الإدراك ، وذا ظهور تميز للشيء والحضور
بأي نوع كان عند العقل ، فاصغوا لأنواعه من ذا النقل

(تنقض) مجزوم بحذف اللام من الانقضاء أي الانتهاء والانتقاء وفاعله راجع
إلى الحياة (بافتقادها) أي انتفاء البنية والمزاج والروح كما هو العادة من
انتفاء الشروط عادة بانتفاء الشرط العادي • ثم الحياة تغاير قوة الحس
والحركة لوجودها في العضو المفلوج لما أنها الحافظة للأجزاء عن التفرق
والبلى مع أنه ليس فيها الحس إذ لا تتأذى بالنار مثلاً ، ولا الحركة وهو
ظاهر ، وقوة التغذية والتنمية لوجودها في العضو الذابل دونهما (والموت)
وصف وجودي (ذو تضاد) مع الحياة يخلقه الله تعالى في الحي وعليه ظاهر
قوله تعالى [خلق الموت والحياة] فهما متضادان فلا يجتمعان ولكنهما يرتفعان
كما في الجمادات (أو) هو (زوال) الحياة وانتفائها فهما متقابلان تقابل
الإيجاب والسلب فلا يجتمعان ولا يرتفعان (أو) هو (عدم لها) أي عدم
الحياة عما من شأنه أن يكون حياً شخصاً أو نوعاً أو جنساً على ما هو معنى
العدم والملكة الحقيقيين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى [وكنتم أمواتاً فاحياكم]
وقوله [وآية لهم الأرض الميتة أحييناها] ولا ينافية قوله تعالى [خلق الموت]
لجواز أن يكون الخلق بمعنى الإيجاد بالوجود الربطي لا المحمولي أو
بمعنى التقدير (فذى اقوال) كما عرفت •

(ومنها) أي ومن الكيفيات النفسانية (الإدراك) (وذاك) (ظهور)
و (تميز للشيء) الذي يدرك (والحضور) له (بأي نوع كان) ذلك
(عند العقل) والمجاورة المستفادة من « عند » أعم منها ومن الظرفية كما

إمّا بأن ظهر بالحقيقة لديه أو صورة انتزعت
من ذلك الشيء له تساوت في العقل أو آله ارتسمت

سيعلم • ولما كان الإدراك عند المعرفين له بهذا التعريف كيف وتلك الألفاظ
مصادر دالة على المعاني النسبية وجب تأويلها بالصورة الظاهرة والتميزة
والحاضرة بطريق ذكر المصادر وإرادة المشتقات كما أولوا قولهم العلم
حصول صورة الشيء بالصورة الحاصلة منه (فاصغوا) أمر جمع المذكر
المخاطب من الأصغاء بدرج الهمزة للضرورة (لـ) بيان (اتواعه من ذلك)
(النقل) الآتي بقوله (اما بان ظهر) ذلك الشيء المدرك (بالحقيقة لديه)
وذلك اذا لم يكن خارجا عن العالم كالنفس وصفاتها (أو بصورة انتزعت)
أي انتزعتها النفس (من ذلك الشيء) حال كونها (له) أي لذلك الشيء
(تساوت) تلك الصورة سواء (في العقل) ارتسمت تلك ، وذلك اذا كانت
كلية (أو) في (آله) وهي الحواس (ارتسمت) وذلك اذا كانت جزئية
مادية (أو) ظهر (بصورة حاصلة) عند العقل (في الابتداء) بدون الاتزاع
من شيء ، وذلك (كعلمك المعدوم) في الخارج ممتعا أولا (والمجردا) عن
المادة فان العلم بهما ليس بصورة منتزعة عن شيء اذا لا حقيقة للمعدوم
والمجرد مفارق عن المادة فلا صورة هناك حتى تنتزع منها صورة مطابقة لها •
ثم تلك الصورة اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة
لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الخارج ، وهي المسماة بالعوارض
الخارجية والعقولات الأولى سواء كانت الاحكام صادقة أولا ولكنها غير
صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن وهي المسماة
بالعوارض الذهنية والمعقولات الثانية ، بل لا بد لهذا الحكم من تصورها

أو صورة حاصلة في الأبتداء كعلمك الممدوم والمجردا
وان تلك الصورة الذهنية مع انها تغاير الهوية

مرة ثانية ليصح الحكم عليها بها ، وذلك لان المحكوم عليه بالأحوال
الخارجية هي الماهية لا بشرط شيء وهي ملحوظة قصدا ، وان كان في
عروضها لها مدخل للوجود الخارجي ، بخلاف العوارض الذهنية فان
المحكوم عليه بها هو الموجود الذهني من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم
بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود في الذهن ، ولذلك سميت
عوارضها حينئذ معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل ، واما لوازم
الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجودين ويصح ان يحكم بها
عليها في كل واحدة من الملاحظتين •

ولما كان قوله « له تساوت » صريحا في ان المعرفين للعلم بهذا التعريف
قائلون بالوجود الذهني ، وقد انكر عليهم المتكلمون وعارضهم بوجهين :
الاول انه لو كان العلم بحصول ماهية المعلوم في الذهن فمن عقل السواد
والبياض حصلا في ذهنه فيكون ذهنه اسود ابيض واجتمع الضدان لحصولهما
فيه حصول العرض في محله ، وكذلك من عقل الكفر حصل في ذهنه الكفر
واتصف به فكان كافرا ، ومن عقل الكرم حصل الكرم في ذهنه واتصف به
وذلك باطل بداهة • الثاني انه لزم من تصور الجبل والسماء حصولهما في
الذهن وذلك معلوم الانتفاء ضرورة ، اشار الى جوابهم بقوله (وان تلك
الصورة الذهنية * مع انها تغاير الهوية) الخارجية لان الصورة الذهنية
موجودة بالوجود الظلي الذي لا يترتب عليه الآثار الخارجية ، والهوية

حاصلة في الذهن لا كمثّل أَنْ حَصَلَ العرض في المحلّ

موجودة بالوجود الأصلي الذي تترتب هي عليه (حاصلة في الذهن) حصولاً
ظرفياً ارتسامياً وهو لا يوجب اتصاف الذهن به (لا) حصولاً اتصافياً (كمثّل
ان حصل العرض في المحل) فتدفع الشبهة الأولى بالجملة المقيدة لان لزوم
اتصاف الذهن بالأعراض المتصورة مبني على ان يكون حصولها فيه حصولاً
اتصافياً كحصول العرض في محله ، وليس كذلك بل هو حصول ارتسامي .
وتحقيقه كما في شرح المقاصد ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان
متعددة كحصول المال لصاحبه والسواد للجسم والسرعة للحركة والصورة
للمادة وحصول كل منهما للجسم وحصول الحاضر لما يحضر عنده
وبالعكس . ولزوم اتصاف الشيء بما حصل له انما هو في حصول العرض
لمحله فقط لا في غيره . فليكن حصول الأعراض المدركة كالسواد والبياض
والكفر والكرم عند النفس كحصول الحاضر لما يحضر عنده ، فالحصول
الادراكي لا يستلزم الاتصاف بالمدرّك بالفتح ، كما ان الاتصاف بالشيء
لا يستلزم ادراكه اذ ربما يغفل الشخص عن صفاته ؟ فالمدرّك للسواد
والبياض لا يتصف ذهنه بهما ، وكذلك المؤمن الكريم يتصور الكفر والبخل
ولا يتصف بهما كما انه يتصف بالايمان والكرم وربما يغفل عنهما ولا
يتصورهما . وتدفع هي والشبهة الثانية ايضاً بقوله « مع انها تغاير الماهية »
لان مبناهما على موافقة الصورة الذهنية للهوية الخارجية ، وليس كذلك
لان الصورة الذهنية موجودة بالوجود الظلي الذي ليس مبدء للآثار العينية
والهوية موجودة بالوجود العيني الذي هو مبدء لها ، ومعنى مساواتها لها انها
بحيث لو تحققت في الخارج وتحققت هوية المعلوم كانت اياها لا انها بصفة

وله مَنْ مِنْ عِنْدِهِ مِنْ عِنْدِهِ (*) جَعَلَهُ اِضَافَةً مَجْرُودَةً

كونها موجودة بالوجود الظلي موافقة لها بصفة كونها موجودا عينيا هذا .
ومما يجب ان ينبه عليه ان الأحسن هنا الاكتفاء في دفع الشبهتين
بالجواب بمغايرة الصورة الذهنية للهوية الخارجية كما مشى عليه في المواقف
بان يقول الناظم « وان تلك الصورة الذهنية * ظلية تغاير الهوية » وتسليم ان
الصور الذهنية لنحو السواد والبياض حاصلة في الذهن حصولا اتصافيا
كحصول العرض في محله ، واللازم منه كون الصور صفة للذهن وعرضا
وكيفا قائما به ولا فساد فيه ، وانما الفساد في كون هوياته صفة له وذلك غير
لازم بناء على المغايرة المارة ، ولذلك اعترض بعضهم على من تعرض للجواب
الأول وقال : ان كان المراد بعدم حصول نحو السواد والبياض في الذهن
كحصول العرض للمحل انه موجود في الذهن بالوجود الظلي فلا تكون
الهوية صفة للنفس وحاصلة له حصول العرض للمحل فهو راجع الى
الجواب بالمغايرة ، او انه في الوجود الظلي لا يكون صفة لها ولا حاصلة لها
حصول العرض للمحل فهو غير مسلم لان الصورة الظلية علم للنفس فتكون
صفة لها حاصلة حصول العرض في المحل . ثم مبنى الاشكاليين على القول
بالوجود الذهني بمعنى الصورة المساوية للهوية والا فلو قلنا بان الصورة
العلمية شبح مناسب للمعلوم لا مساوٍ له فهي صفة للذهن ولا يرد عليه
شيء من ذينك الاشكاليين .

(وله) اي للوجود الذهني (مَنْ) موصولة (مِنْ) جارة لقوله
(عنده) والضمير عائد للموصول (من) جارة أيضاً و (عِنْدَهُ) جمع عائد

(*) (قوله وله من من عنده الخ) يعني هر كه سی كه نزد خودش از جمله
معاندين باشد موجود ذهنی را ، علم را اضافه می محض یا صفة
ذات الاضافة گردانیده . [منه]

أو صفة ذات إضافة فهل عرفت بالمعدوم اشكال "حصل ؟
فالقول بالصورة فيها يلزم (*) اذ وحدة لذاك فيها تجزؤ

كطلبية جمع طالب اي والذي كان من المعاندين للوجود الذهني بحسب
رأيه (جعله) اي الادراك (إضافة) وتعلقا بين النفس والمعلوم (مجردة)
عن القول بالصورة (أو) جعله (صفة ذات إضافة) الى المدركات والقول
بالإضافة رأي جمهور المتكلمين ، وبالصفة رأي محققي الأنساعرة ويرد
الاول ان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها للمعلوم ، والتعلق لا يوصف بشيء
منهما فلا يكون العلم تعلقا ، وكذلك الثاني لان تلك الصفة مبدء قريب للعلم
ولازم للأنسان منذ بداية حياته ولا توصف بالمطابقة واللا مطابقة فليس علما
ايضا بل هو عقل بمعنى القوة التي منها ينشأ العلم والادراك والعلم ما حصل
بها بعد الالتفات الى الأشياء ، وكذلك يشكل بالعلم بالمعدوم فانه لا تعقل
إضافة أو صفة ذات إضافة اليه كما قال الناظم على سبيل الاستفهام التقريري
(فهل عرفت) ايها الناظر في القولين انه بالعلم (بالمعدوم) في الخارج
(اشكال حصل) عليهما فانه لما لم يكن له وجود بخارجي فلو لم تكن هناك
صورة ذهنية لزممت الاضافة بدون المضاف اليه وهو ممتنع فلزم القول
بالصورة الذهنية في العلم بالمعدوم .

ولما كان العلم ماهية نوعية ولزوم كونه صورة في بعض المواد يقتضي
كونه كذلك في سائرهما (فالقول بالصورة) الذهنية (فيها) اي في المذكورات

(*) (قوله فالقول بالصورة) پس آيا دانسته‌ی برآن كه س كه نفی وجود
ذهنی را كرده اشكال بمعدوم خصوص به ممتنع آمده ؛ چرا كه وجود
خارجی ندارند و هر گاه وجود ذهنی هم نداشته باشند اضافه در بین
عالم و بین آنها چگونه متصور است ؟

وكان بين العلم والمعلوم فرق بالأعتبار في المعلوم
 في ما بوسمة الوجود يوصف بينهما فرق جليّ يعرف
 فالعلم ما في الذهن ، والمعلوم ما يكون في الخارج ، قيل وهما
 في الكلّ تلك الصورة الذهنية فالكلّ كلّ لخالق البرية

كلها (يلزم • اذ وحدة) نوعية (لذاك) اي للعلم (فيها تجزم) بها • ولما
 ورد عليه ان الاشكال بالمعلوم باق بعد القول بالصورة لانها ان كانت علماً
 فلا معلوم هناك أو معلوماً فلا علم اجاب عنه بقوله (وكان بين العلم والمعلوم
 فرق بالاعتبار في) العلم بـ(المعلوم) بان يقال الصورة من حيث قيامها
 بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم ، واما (في) العلم بـ(ما) اي بشيء
 (بوسمة الوجود) في الخارج (يوصف • بينهما) اي بين العلم والمعلوم
 (فرق جليّ) اي حقيقي (يعرف) وبينه بقوله (فالعلم ما في الذهن)
 من الصورة (والمعلوم ما في الخارج ، وقيل هما) اي العلم والمعلوم (في
 الكل) اي كل من الوجود والمعلوم (تلك الصورة الذهنية) فمن حيث
 قيامها بالعاقلة علم ومن حيث ذاتها معلوم • وبملاحظة الحيتين تندفع
 اشكالات : منها ان العلم صفة للعالم وتلك الصورة المطابقة لذي الصورة
 ربما يكون جوهرًا أو غيره مما لا يكون صفة له • ومنها ان العلم جزئي
 حقيقي لانه صفة للنفس المشخصة والمعلوم ربما يكون كلياً كصورة احدى

(قوله فالقول بالصورة فيها) اي في العلم بالمعلوم لدفع الاشكال ،
 بل في الكل من المذكورات يلزم ؛ اذ وحدة الخ •• يعني قول به صورة
 در همگی لازم میشود ؛ چرا که وحدت برای ادراك در همگی بوحدة
 نوعیه مجزوم میشود ، اختلاف افرادش جائز نیست • قالوا :
 لكن الاشكال مندفع بان الاضافة انما تتوقف على الامتياز الذي
 لا يتوقف على وجود المتمايزين • [منه]

الكليات • ومنها ان العلم كيف قائم بها والمعلوم يكون من الاعتباريات ومن سائر المقولات العشرة ، وحاصل الدفع ان الصورة من حيث قيامها بالعاقلة علم وهي من تلك الحثية صفة وكيف وجزئي • واعترض على اعتبارها بانها امر اعتباري ، والمركب من الاعتباري وغيره اعتباري ، فكيف يكون العلم كيفاً وهو من الموجودات العينية ؟ واجب بان تلك الحثية داخلية في مفهوم العلم والتعبير عنه وخارجة عن حقيقته • وبعضهم حقق وقال ان الصورة ذاتها بدون اي اعتبار وحثية صورة كيفية اصيلية وصفة للعالم ، واما ملاحظة الحثية فانما هي في الصورة المعتبرة معلوماً فحسب ، ولا تنافي اصلتها ما اشتهر من انها الوجود الظلي للمعلوم الخارجي لان كونها ظلية بمعنى انها لا تترتب عليها الآثار الخارجية لهوية المعلوم ، وانها اذا قيسست اليها فهي ظلية وتلك اصيلية لا ان ذاتها موجود ظلي ، كيف وهي كيف وهو من الموجودات العينية هذا •

ومما يجب ان يعلم ان معنى كون الصورة العقلية كلية عند القائلين بمساواتها للموجودات الخارجية مطابقتها لافرادها بعد التجرد عن الشخصات • وبيانها ان معنى الانسان مثلاً معنى مشترك بين افرادها ولا يدخل فيه الشخصات التي بها تمتاز تلك في ما بينها ، فاذا استحضرت النفس ذلك المعنى من حيث ذاته وجردت افراده من تلك الشخصات حصلت المطابقة ، وكان كل منها عين ذلك المعنى • وعند القائلين بالشبح مطابقة الماهيات المعلومة بتلك الصور الشبحية لافراد فتجب الصيرورة الى ان تلك الماهيات المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من المبادئ العالية ارتساماً ظلياً وهو ينافي الوجود الذهني ، ولدقة المقام وصعوبة الخوض فيه قال الناظم (فالكل) اي كلاً من الأقوال المذكورة في العلم : هل هو

إضافة أو صفة ذات إضافة ، أو صورة ، وهل الصورة علم ومعلوم بالاعتبارين
المارين ، أو الصورة علم فقط والمعلوم الامور المعلومه بها مع ما يتبعها من
الايرادات وحلتها (كل) امر من تكل مضارع وكل اي فوض (لخالق
البرية) فانه العالم بما هو الحق في الواقع واما غيره فانما يعلم الحق
بحسب اعتقاده •

ثم النفس هي المدركة بالحقيقة للكليات والخرثيات مجردة أو مادية
باتفاق جمهور المحققين ، ونسبة الادراك الى الحواس مجاز كنسبة القطع
الى السكين ، وفيها ترسم صور الكليات والجزئيات المجردة واما صور
الجزئيات المادية فمنهم من قال بارتسامها فيها يضاً لكن بواسطة ارسامها
في الحواس ، ومنهم من قال بارتسامها في الحواس فقط فاضطروا الى القول
بالحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد
غيابها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال • وهي خمس الحس المشترك
وهي قوة في مقدم البطن الاول من البطون الثلاثة للدماغ تجتمع فيها صور
المحسوسات بالحواس الظاهرة بالتأدي اليها من طرقها • والخيال وهي قوة
في مؤخره تحفظ ما ارتسم في الحس المشترك ، والواهمة وتسمى وجدانا
وهي قوة في مقدم البطن الثالث ترسم فيها صور المعاني الجزئيات الغير
المحسوسة المتعلقة بالمحسوسات كالمحبة والعداوة والجوع والعطش •
والحافظة وهي قوة في مؤخره تحفظ ما ادركته الواهمة ، والمتصرفه وهي
قوة في جميع البطن الاوسط منها تتصرف في الصور والمعاني بالتركيب
والتفصيل وعلى اعتبارها ونسبة الادراك اليها قال الناظم رحمه الله (انواعه)

انواعه كما يقول الناس اربعة : احدها احساس (*)
والباقيات من ذهى ان تأملوا تخيل ، توهم ، تعقل ،

اي الإدراك (كما يقول الناس) المذكورون (اربعة : احدها احساس) وهو ادراك احدى الحواس الخمسة الظاهرة للشيء الموجود في الخارج الحاضر عند المدرك على هيئة مخصوصية من الالين والوضع وغير ذلك (والباقيات من ذهى) الانواع (ان تأملوا) معرفتها فهي (تخيل) وهو الإدراك مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره سواء حضر والمدرك حينئذ الحس المشترك والظاهر ، أو غاب والمدرك حينئذ الحس المشترك بمعونة خزانته التي هي الخيال فان صور المحسوسات بالحواس الظاهرة تبقى فيه • ومن يعتذر عن الزهول عن شيء منها أو نسيانه بعد ادراكه بضعف حافظته فانما يريد بها الخيال و (توهم) وهو الإدراك لمعان غير محسوسة مخصوصة بالجزئي الموجود في المادة كما مر وما يجده الشخص منها في نفسه تسمى بالوجدانيات والمدرك لها الواهمة بلا واسطة باديء بدء وبمعونة القوة الحافظة بعد ان الادراك الاولى ويقال للشخص هو قوى المحافظة أو ضعيفها بقوة ضبطه لتلك المعاني أو ضعفها و (تعقل) وهو ادراك الشيء من حيث هو هو (و) لفظ (العلم للـ) نوع (الأخير) من تلك الأنواع

(*) (قوله احدها احساس) وهو ادراك للشيء الموجود في الخارج الحاضر عند المدرك على هيئة مخصوصية من الالين والوضع وغير ذلك • وثانيها تخيل وهو ادراكه مع الهيئة المذكورة لكن بلا شرط حضوره • وثالثها توهم وهو ادراك لمعان غير محسوسة مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة • ورابعها تعقل وهو ادراك الشيء من حيث هو هو ؛ فان الاحساس مشروط بثلاث اشياء : حضور المادة واكتناف الهيئة

والعلم للاخير مثل المطلق (*) وللثلاثة الاخيرة اطلاق
كذلك اطلقنّ بالتحقيق لمطلق التصديق والتصديق
الجازم المطابق الثابت لم يصل اليه من زوال من الم
خال عن الجزم بظن حسبا وعن طباق كان جهلا ركبا
وعن ثببات هو اعتقاد لذا الذي قلد ذا يـراد

الاربعة وهو التعقل (مثل المطلق) اي مطلق الادراك الشامل لها كما نقل عن
الاشعري رضى الله عنه الابصار علم بالمبصرات والسمع علم بالمسموعات
وهكذا ، وان خولف بان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة
(وللثلاثة الاخيرة) اي التخيل والتوهم والتعقل (اطلق) امر المذكر
المخاطب والعلم صدر البيت مفعوله قدم عليه (كذلك) الأطلاق السابق
(اطلقنّ) لفظ العلم (بالتحقيق) على ادراك المركب أو الكلى فيسمى
ادراك البسيط والجزئي كالأجناس العالية والأشخاص معرفة و) لمطلق
التصديق) وهو ادراك النسبة التامة الخبرية على سبيل الأذعان (و) لا قوى
اقسامه وهو (التصديق الجازم) اي القاطع لاحتمال الطرف المقابل (المطابق)
للواقع (الثابت) وهو ما (لم يصل اليه من زوال) بيان لقوله (من الم)

→
وكون المدرك جزئياً • والتخيل مجرد عن الشرط الاول ، والتوهم عن
الاولين ، والتعقل عن الجميع : بمعنى ان تكون الصورة مجردة عن
العوارض المادية الخارجية ، وان لم يكن لها بدء عن الاكتناف بالعوارض
الذهنية •
[منه]

(*) (قوله والعلم للاخير مثل المطلق) الشامل للاربعة كما ذهب اليه الشيخ
الاشعري رحمه الله ، حيث قال : الاحساس بالشيء علم به فالابصار
علم بالمبصرات وهكذا • • لكن اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف
واللغة •
[منه]

سواء كان الزوال بتشكيك المشكك او بالاطلاع على خلافه وذلك بان يكون التصديق ضرورياً أو نظرياً ثابتاً بالبرهان ، وإما ما هو (خال عن الجزم) بان بقي معه احتمال الطرف الآخر مرجوحاً فهو (با) سم (ظن حسبا) في العرف مطابقاً اولاً ، وهذا هو الظن بالمعنى الخاص المقابل لباقي التصديقات ، وقد يطلق على ما عدا اليقين فيشمل الجهل المركب والاعتقاد والظن المذكور وهو الظن بالمعنى العام (و) ما هو جازم ولكنه خالٍ (عن طباق) اي مطابقة للواقع سواء كان ثابتاً اولاً على ما في شرح المواقف وبشرط الثبوت على ما هو المشهور (كان جهلاً مركباً) •

في شرح المواقف : وانما سمي مركباً لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركباً معاً • وفي شرح المقاصد : ويسمى جهلاً مركباً لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به • وكلا الوجهين صحيح ؛ اما لاول فلان تلك الصورة الادراكية اعتقاد وتصديق بالشيء على خلاف ما هو به وقد ضم اليه اعتقاد آخر مثله حيث يعتقد ان ادراكه ذلك حق وليس به ، واما الثاني فلان تلك الصورة الادراكية تسمى في العرف جهلاً وقد ضم اليها جهل آخر اي صورة ادراكية اخرى هي اعتقاده ان ذلك حق ؛ فقد تبين ان كلا الجهلين صورة ادراكية ووقع في عبارة بعض الفضلاء ان الجهل الثاني بسيط لانه لا يعلم ان اعتقاده غير مطابق وهو صحيح ايضاً اذ لا مانع من مجامعة الجهل البسيط للجهل المركب كما سيأتي وذلك المخطيء حين ما يعتقد ان اعتقاده مطابق للواقع لا يعلم انه غير مطابق له وهو ظاهر • ثم ما يتوهم مما مر من ان الجهل المركب مجموع اعتقادين ليس بمراد لانه صورة ادراكية وهي بسيط اذ

نمّ الى شكّ ووهم انظروا ذان لدى فائل دا تصور
ذهولنا عن صورة ادراكية إن للزوال انتهى بالكليّة

لا تركيب في الاعتقادات فالاعتقاد الثاني خارج عن الاول لازم له (و) ما هو
تصديق جازم خال (عن ثبات) لزواله بنحو تشكيك المشكك سواء كان
مطابقاً اولاً فـ (هو اعتقاد) اي يسمى بالاعتقاد في عرف الأصوليين (لذا) كـ
المصدق (الذي قلد) شخصاً يثق به ويأخذ بقوله بدون دليل منه (ذا) كـ
الاعتقاد (يراد) وهذه الاقسام الاربعة متقابلة على ما هو المشهور لان الظن
غير جازم بخلاف غيره ، والتقليد غير ثابت بخلاف الجهل واليقين ، والجهل
غير مطابق دون اليقين • واما على ما في شرح المواقف فالاعتقاد والجهل
المركب قد يجتمعان لان الاعتقاد اعم من ان يكون مطابقاً اولاً ،
والجهل اعم من ان يكون ثابتاً اولاً ، فيجتمعان في تصديق غير ثابت وغير
مطابق (ثم) بعد معرفة اقسام التصديق وتعريفها (الى شك) وهو ادراك
النسبة ومقابلها على السواء (ووهم) وهو الادراك المتعلق بنقيض النسبة
المظنونة (انظروا) نظراً دقيقاً يميز الشيء عما هو خارج عنه (ذان) كـ
الشك والوهم (لدى قائل ذا) كـ المذكور من اقسام التصديق (تصور)
لا تصديق لعدم صدق حدّه عليهما ، وكذلك التخيل وهو الادراك المتعلق
بنقيض النسبة المجزوم بها مطلقاً تصور لما مر • وما اشتبه به الزاعم لكونها
تصديقات ، من ان الشاك حاكم بتساوي طرفي النسبة والنواهم حاكم بان
مدركه مرجوح وكذلك التخيل ، ليس بشيء لان ذلك الحكم ليس معنى
الشك والوهم والتخيل بل حكم يجده في نفسه من كونه شاكاً او واهماً
أو مخيلاً ولا كلام في ذلك هذا •

(ذهولنا) اي غفلتنا (عن صورة ادراكية) بشيء تصوراً أو تصديقاً

فذاك نسيان عليه يطلق وغير ذا سهو وقد لا يفرق
وجهلنا بسيط أو مركب تقابل البسيط كان يحسب
مع صفة العلم بلا معركة تقابل العدم والملكية

(ان) شرطية (للزوال) متعلق بقوله (انتهى) اي انجر الى زوال تلك
الصورة بحيث احوجنا الى اكتساب جديد لها (فذاك) الذهول (نسيان عليه
يطلق • وغير ذا) كالذهول ، وهو ما لم ينته الى زوالها ويتنبه الشخص لها
بادنى تنبيه (سهو ، وقد لا يفرق) بينهما • قال الآمدي ان الغفلة والذهول
والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة (وجهلنا) اي
وما يطلق عليه لفظ الجهل المتعارف بيننا اما (بسيط) وهو عدم العلم عمن
من شأنه ان يكون عالما (أو مركب) وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو
به ، ويقيد الاول بالبسيط لانه عدم علم محض وغير مستلزم جهلا آخر ،
والثاني بالمركب لأستلزامه جهلا آخر كما مر • وانما فسرته بما يطلق عليه
لفظ الجهل لانه مشترك اللفظي بين المعنيين لا مشترك معنوي ومن حق
المقسم ان يكون مشتركا معنويا فيجب تأويله بما يطلق عليه ذلك حتى يصير
مشتركا معنويا جعليا • فان قلت قد ادرجهما بعض في مفهوم واحد وهو
« انتفاء العلم بالمقصود » • قلت في ذلك تسامح كما نبه عليه بعض المحققين ،
وقال انه تعريف باللازم والا فالجهل البسيط عدم العلم والجهل المركب
اعتقاد غير مطابق فكيف يجتمعان في امر واحد • ثم (تقابل) الجهل
(البسيط كان يحسب) ويقرر (مع صفة العلم) بمعنى اليقين (بلا معركة)
وخلاف (تقابل العدم والملكية) كما عرف ذلك • وانما قيدت العلم بقولي
« بمعنى اليقين » لانه لو كان بمعنى مطلق الادراك أو مطلق التصديق لزم

وكان ذو تركب يضادّ له وقال بالتمائل المعتزلة

تقابل الجهل البسيط لها وليس كذلك ، فقد قال السيد في شرح المواقف :
وليس الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر
بل يجمع كلا منها • وقال عبد الحكيم في تعليقاته عليه : فان صاحب الجهل
البسيط اما جاهل جلا مركباً أو ظان أو شاك أو خالٍ عن جميع أقسام
الادراك انتهى •

(وكان ذو تركب) اي الجهل المركب (يضادّ له) اي للعلم بالمعنى
المار لصدق حد الضدين عليهما ، فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة وبينهما غاية الخلاف • وقد اعتبرت المطابقة
في العلم وعدمها في الجهل • وكذا يضاد الظن لاعتبار الجزم في الجهل وعدمه
في الظن ، والاعتقاد على المشهور لاعتبار الثبات في الجهل دونه ، لا على ما
في شرح المواقف فقد يجتمعان كما عرفت (وقال بالتمائل) بينهما (المعتزلة)
وقالوا ان عدم اجتماعهما للتمائل لا للتضاد لان الامتياز بينهما ليس الا
بالنسبة الى المتعلق بالمطابقة وعدمها ، والنسبة لا تدخل في حقيقة المنتسب ،
والامتياز بالأمور الخارجية لا يوجب الاختلاف بالذات • واجيب بان
المطابقة وعدمها ، وان كانا خارجين عن معانيهما ، الا انهما من أخص
صفاتهما اذ بتينك الصفتين يمتازان عن جميع انواع الادراك فيلزم من
اختلافهما فيه الاختلاف في الذات •

ثم ان ههنا مباحث : المبحث الاول ان العلم اما حضوري وهو العلم
بالشيء بحضور ذاته عند المدرك كالعلم بالنفس وصفاتها ، واما حصولي وهو
العلم به بصورته الحاصلة • المبحث الثاني ان العلم اما فعلي وهو ما يكون
سببا للوجود الخارجي كما تتصور سريرا ثم نصنعه ، واما انفعالي وهو

وعلمنا معاشر البرية بقولهم ما بالفعل او بالقوة
ما كان بالقوة الاستعداد به لما بالفعل استعداد

المستفاد من الوجود الخارجي كما اذا وجد شيء في الخارج ثم تصورناه •
المبحث الثالث ان العلم اما قديم وهو الذي لم يسبق بالعدم وهو علم الله
تعالى ، واما حادث وهو الذي سبق به وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون

بالفعل كما قال (وعلمنا معاشر) جمع معشر بمعنى الطائفة منصوب على
الأختصاص ومضاف الى (البرية) اي الخليقة (ب) حسب (قولهم) اي
العلماء اما (بالفعل أو بالقوة) واما علم الله تعالى فليس الا بالفعل فان كمالاته
فعلية محضة كما سيأتي انشاء الله و(ما كان بالقوة) من علمنا هو (الاستعداد)
المحض له كما للاطفال فان لهم في ابتداء الخليقة استعدادا محضا ليس معه
ادراك حصولي وليس ذلك الاستعداد حاصلًا لسائر الحيوانات (به) اي
بذلك الاستعداد (لما) يحصل (بالفعل استعداد) فان الاستعداد منشأ
الحصول بالفعل •

وخروج ذلك الاستعداد الى الفعل في بعض من الضروريات بتصور
الطرفين والنسبة فقط كما في قولنا الواحد نصف الاثنين ، وفي بعض منها
بتصوراتها مع الأحساس ، وفي بعض منها بالأحساس بالجزئيات ، فان
الطفل متى استعمل السمع حصل له العلم بالمسموع الجزئي ، أو لمس النار
حصل له العلم بحرارتها وتكرر الأحساس في افراد نوع واحد تفيض
على نفسه صورة كلية كالعلم بان كل نار حارة ، وذلك الاستعداد تسمى
بالعقل الهولاني وعده من مراتب العلم مبني على المسامحة • واما العلم
الحاصل بالفعل فله ثلاث مراتب الاولى العلم بالضروريات وتسمى العقل
بالمملكة • الثانية ملكة استنباط النظريات من الضروريات متى شاء وتسمى

وما لما بالفعل من تطويل حصر بالأجمال والتفصيل
وبالضرورة انقلاب النظري يجوز باتفاقنا في نظري

العقل بالفعل • الثالثة ان تحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب عنه وتسمى
العقل المستفاد • وبضم هذه المراتب الثلاث الفعلية الى المرتبة الأولى
الاستعدادية تمت المراتب الأربع المشهورة لتعقل النفس •

ثم العلم بالفعل اما اجمالي او تفصيلي كما قال (وما) نافية (لما) هو
(بالفعل) من العلم (من تطويل) فانه (حصر في) قسمين هما العلم
بـ (الأجمال و) العلم بـ (التفصيل) اما العلم الأجمالي فهو ان يلاحظ العالم

امراً بسيطاً يكون مبدءاً للتفاصيل كمن يرى انعاماً كثيرة دفعة بدون احداق
البصر نحو واحد واحد منها • واما التفصيلي فهو ان يلاحظ اجزاء معلومة
تفصيلاً كمن يراها ويحقق البصر نحو كل منها ، فان حال البصيرة كحال

الباصرة بالنسبة الى المدركات ، وقد ظهر مما ذكرنا ان العلم الاجمالي
والتفصيلي لا يتحققان الا في ماله اجزاء • ثم انه اعترض الامام بان الحاصل
في العلم الأجمالي اما ان يكون صورة واحدة فيلزم ان يكون للحقائق

المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها متساوية لها ، واما ان يكون
صوراً متعددة لتلك المختلفات فلا يكون ذلك العلم اجمالياً بل علماً تفصيلاً
حاصلاً بها • قال السعد : ويمكن الجواب عنه بان الحاصل في الأجمالي

صورة تطابق الكل من غير ملاحظته لتفاصيل الاجزاء ، وفي التفصيلي صور
متعددة تطابق كل منها واحداً من الاجزاء على الانفراد انتهى •

المبحث الرابع انقلاب العلم النظري ضرورياً وعكسه فقال
(وبالضرورة) صلة الانقلاب في قوله (انقلاب النظري) يعني (يجوز)
انقلاب النظري ضرورياً (باتفاقنا) معاصر المتكلمين كما هو معلوم (في نظري)

في عكس ذا المذكور كنت تلتفى بين الفريقين عجاج الخلف
كذلك في تعدد العلم اذا تعدد المعلوم فانظرن لهذا

فعندنا معاشر الأشاعرة بان يخلق الله علماً ضرورياً بما تعلق به علمنا
النظري • وعند المعتزلة لتجانس العلوم ، ورد عليهم بجواز كون الشخص
أو التنوع مانعاً عن الانقلاب ، وهم مع القول بجوازه منعوا وقوعه في كل
ما هو مكلف به كالعلم بذاته وصفاته لانه لو انقلب ضرورياً لصار غير مقدور
فامتنع التكليف به فجوازه بالنظر الى ذات العلم وامتناع وقوعه لعارض
التكليف به ، و (في عكس ذا) ك الانقلاب (المذكور) وهو انقلاب الضروري
نظرياً بمعنى انقلاب العلم الذي من شأنه ان يحصل بلا نظر اما بمحض
تصور الطرفين والنسبة ، أو باستعانة من الحس وغيره الى حيث يصير
مفتقرا الى النظر لا يحصل بدونه (كنت تلتفى) أي تجد (بين الفريقين)
المجوز والمانع (عجاج الخلف) أي غبار الاختلاف فجوازه القاضي وبعض
المتكلمين لان العلوم متجانسة فيجوز على كل ما يجوز على الآخر ، ورده
الأمدي وقال ان سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والشخص
فلعله يمنعه ، والجمهور على امتناعه والا لادى الى خلو العاقل عن نحو العلم
باستحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما وانه محال بالوجدان ، وذهب امام
الحرمين الى عدم جوازه في ضروري هو شرط لكمال العقل وجوازه في
ما عداه •

المبحث الخامس هل يتعدد العلم بتعدد المعلوم وفيه خلاف كما قال
(كذلك) تجد الخلاف (في تعدد العلم اذا تعدد المعلوم) فمنهم من قال به
ومنهم من انكره (فانظرن لهذا) ك الخلاف لتعلم ان مبناه على الاختلاف في
تفسير العلم ، فمن فسرهُ بالأضافة أو بالصورة الحاصلة من الشيء قال به
ضرورة ان التعلق به غير التعلق بذلك و صورة زيد غير صورة عمرو ،

والقلب بالسمع له مقام في القلب في ما بينهم كلام
لا قول في توسط الآلات ظواهرات أو بواطنات
ان سلمت في علم جزئيات واتفقوا على الظواهرات

ومن قال انه صفة ذات اضافة انكره لجواز ان يكون لشيء واحد تعلقات
بامور كثيرة • المبحث السادس في محل العلم كما قال (والقلب بـ) دلالة
ادلة (السمع) من الكتاب والسنة (له) اي للعلم الحادث (مقام) وليس
في ذلك عندنا كلام ، وانما (في) ما هو المراد بالقلب في ما بينهم كلام (
والظاهر من عبارة كثير من المحققين انه ليس المراد به اللحم الصنوبري
الموجود لجميع الحيوانات بل المراد به الروح الانساني الذي به امتياز
الانسان عن غيره ، وعند الفلاسفة محله النفس و (لا قول) بالخلاف (في
توسط الآلات) اي الحواس سواء كانت (ظواهرات) وهي الخمس
المشهورة (أو بواطنات) وهي الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة
والتصرف وانما تتوسط تلك (ان سلمت) من الآفة فيكون قيذا في الجميع
أو اعترفت بوجودها فتكون قيذا في الثاني فالفعل مأخوذ من السلامة أو
التسليم وتوسطها انما هو (في علم) الانسان بـ (جزئيات) مادية ولا علاقة
لها في العلم بالجزئيات المجردة ولا الكليات ومحلها النفس لا غير كما مر
كل ذلك •

(واتفقوا) اي المتكلمون والحكماء (على) القول بالحواس
(الظواهرات) واما البواطن فلم يقل بها الا الفلاسفة المنكرون لارتسام صور
الماديات في النفس هذا • ثم اعلم انه انعقد الأجماع على انه لا يصح
التكليف بدون العقل لان الا عاقل غافل لا يفهم التكليف فتكليفه تكليف
محال لا تكليف بالمحال حتى يقال انه جائز عند الجمهور ولذا لا يتوجه

ما طرف تكليف اليه يومى فقرة تحصل عند العلم
ببعض معلوماتنا البديهية من فائضات المبدء الكلية
فهذه ضروريات تعترى بها تمكن اكتساب النظرى
وان تلك القوة المذكورة بالعقل كانت عندنا مشهورة
وهي التي ميزت وفرقت بين امور حسنة وقبحت

خطاب التكليف الى الصبيان والمجانين والنائمين ولكنهم اختلفوا في العقل
فذهب الشيخ الأشعري الى انه العلم ببعض الضروريات الكلية بحيث يتمكن
المرء بها من اكتساب النظريات ، وعليه قال الناظم (ما) اي الأمر الذي
(طرف تكليف) اي بصره وفي التكليف استعارة مكنية وازضافة الطرف
اليه تخيلية (اليه) اي الى وجوده عنده (يومى) اي يشير (ف) هو (قوة)
للفنفس الناطقة (تحصل عند العلم ببعض معلوماتنا البديهية) تصورية أو
تصديقية الذي هو (من فائضات) سماء فضل (المبدء) الفياض جل جلاله
(الكلية) صفة المعلومات (فهذه) العلوم الكلية (ضروريات تعترى) وترد
على النفس (بها تمكن)ها واقتدارها على (اكتساب) العلم (النظرى)
مطلقا وهي المرتبة التي تسمى بالعقل بالملكة (وان تلك القوة المذكورة)
آنفا (بالعقل كانت عندنا) جمهور الأشعريين (مشهورة) وانما قدر
الشارع تلك القوة بالبلوغ لحصولها في اكثر الناس في ذلك السن (وهي)
المقصودة بقول من قال من المعتزلة كما في المواقف العقل القوة (التي قد
ميزت وفرقت بين) بعض (امور حسنة وقبحت) لان منها ما كان حسنها
أو قبحها نظرياً لا يدرك لولا خطاب الشرع ، وكذلك هي المقصودة بقول
القاضي العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري
العادات ، بل قال السيد قدس سره : ولا يبعد ان يكون هذا تفسيراً للكلام

ونكتفى بذكر بعض آخرا منها لأن نوعها ما انحصرا
إرادة وقـدرة وقـوة وهذه اعم ثم لذّة

الأشعري هذا • واحتج الشيخ على دعواه بأنه لو كان غير العلم لجاز تصور
انفكاكهما وذلك مستحيل لامتناع عاقل لا علم له أو عالم لا عقل له أصلا ،
وليس هو العلم بالنظريات لانه مشروط بكمال العقل وكماله مشروط
بالعقل ، فيكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمرتبتين ، وليس هو
العلم بجميع الضروريات لفقدان بعض منها في بعض العقلاء ؛ فهو العلم ببعض
العلوم الضرورية • ورد باننا لا نسلم انه لو كان غيره للزم جواز انفكاكهما
لجواز تلازمهما •

وقال الامام الرازي انه غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات ، وهذا هو الذي تطمئن اليه النفس ، ويشبه ان تكون هي الصفة
ذات الأضافة التي عبر عنها بالعلم محققوا المتكلمين فان القوة التي يتبعها
ذلك يمكن ان تتوجه الى المعلومات النظرية وتتعلق بها وتحصل بتعلقها
واضافتها اليها الصور العلمية فالنفس كالمرآة ، والعقل صقالتها ، والمعلومات
الاعيان التي قابلتها ، والعلوم كالصور المثالية التي تبدو فيها ، وهذا تشبيه
المعقول بالمحسوس لتقريبه الى الافهام •

[تمة مهمة] لمبحث العلم • وهي انه قد اشتهر ان جمهور المتكلمين
ادعوا ان النوم يضاد الادراك ، وان الرؤيا خيال باطل ، ولما ثبت بالاحاديث
الصحيح ان الرؤيا جزء من ست واربعين جزء من النبوة ، فضلا عن ظاهر
الآيات الدالة على صحة بعض منها كما في سورة يوسف عليه السلام
وسورة الفتح ، والمقرر عند اهل الحق ان الله قادر على كل ممكن ، وان
النفس ترسم فيها صور الكليات والجزئيات المادية ، وان توسط الحواس

في ادراكها للجزئيات المادية من الشروط العادية ، قرر المحققون منهم ان النوم انما يضاد الادراك بطريق استعمال الحواس لا مطلقاً ، وان ادراك النائم حق ، وان كان من رؤاه ما هو اضغات احلام ، ولذلك اول المحقق عبدالحكيم في حاشيته على شرح المواقف ما اشتهر عنهم من ان الرؤيا خيال باطل بان جعله احساساً باطل ؛ اذ ليس باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقية أو العادية ، وهذا لا ينافي كونه حكاية عن امر ثابت في نفس الامر موجباً لعلمه بعد التعبير هذا •

ولهم في طريق ادراك النائم لما يراه في الرؤيا وجوه : منها ما نقل عن المازني من ان حقيقة الرؤيا خلق الله في النائم اعتقادات كخلقها في قلب اليقظان • ومنها ان النفس تتصل باللوح المحفوظ الذي اثبت فيه جميع الحوادث : ما كان وما يكون ، فتدركها وتتصرف فيها بتصويرها على صور شتى • ومنها انها تتصل بالملائكة المطلعات باذن الله تعالى على بعض المعلومات التي تخفى على غيرهم من الجن والانس • ومنها ما قاله بعض المتصوفين من ان من العوالم عالماً يسمى بعالم المثال فيها صورة كل كائن من الكائنات في أي وقت من الاوقات ، ومتى نام الانسان تفرغت نفسه المشغولة في حال اليقظة بتدبير البدن من كافة نواحي الحياة والمراقبة على الحواس والمشاعر للاتصال بذلك العالم لمناسبتها له من حيث الصفاء ، فتأخذ منها بحسب صفاتها وذكائها وقوة علاقتها صوراً ترتبط بشؤونها أو شؤون غيرها • فان كانت صافية قوية الاستنباط اخذت الحقيقة المساوية لعالم ليقظة أو المناسبة له كطالب يفهم جيداً ما يلقيه الاستاذ اليه ، والا فتشتبه وتخلط بين الحق والباطل ولم تحصل على طائل هذا على مشربنا اهل الحق ، واما على مشرب الحكماء فرؤية النائم بطرق آخر غير ما مر وتفصيلها في المطولات • (ونكتفي بذكر بعض آخر) غير ما مضى (منها) اي من الكيفيات

النفسانية وذلك (لان نوعها) اي انواعها فبالاضافة للأستغراق (ما انحصرا)
فلا يمكننا استيفائها ولا ترك المهم منها • ومن ذلك البعض (ارادة) وهي
كسائر الوجدانيات سهل المعرفة وعسير الاكتناه ، ولذا اختلفوا فيها فقال
بعض انها التمني ، ورد بانه يتعلق بالماضي نحو لو كنت امس عالماً بما جرى
اليوم فعلت كذا ، وبالمستقبل نحو ليتني ادرّس اصحابي بمحتويات كتابي ،
بل وبالمحال نحو ليت الشباب يعود • واما الارادة فلا يتعلق الا بمقدور
للمريد مقارنة لها •

وقال بعض هي الشهوة وتوقان النفس نحو المراد ، ورد بان الانسان
قد يريد ما لا يشتهي كمن يريد شرب دواء كرهه لا يشتهي ويشتهي ما
لا يريد كمن اذا اشتاق الى شيء علم انه يضره • وقال بعض انها ظنّ النفع
أو اعتقاده اعتقاداً وهمياً تخيل اللذة كما في الحيوانات العجم ، أو تعقلاً يتبع
الفكر لان نسبة القدرة الى المقدورين على السواء فلا يرجح احدهما عنده
ما لم يحصل عنده اعتقاد النفع أو ظنه فاذا حصل ذلك عنده ترجح لديه
وتوجهت قدرته اليه • وقال بعض انها ميل يتبع ذلك فان المعتقد لنفع الشيء
أو الظان له لا يريد ما لم يحصل ذلك الميل عنده • ورد ذلك بان الهارب
عن السبع يرجح سلوك احد الطريقين المتساويين على سلوك الآخر ولا
اعتقاد له بنفع في سلوك ذلك الطريق يرجحه على سلوك الطريق الآخر •
وبيانه ان الهارب يرجح الهرب على الوقوف لمصلحة النجاة ، واما ترجيحه
سلوك احد الطريقين على سلوك الآخر مع وجود المصلحة فيهما فليس
لاعتقاد نفع فيه دون الآخر ، واذا لم يتحقق اعتقاد النفع فيه فلا ميل يتبعه
لان انتفاء المتبوع يستلزم انتفاء التابع ؛ فالصفة المرجحة التي نسميها الارادة
ليس باعتقاد النفع ولا ميل تابع له • وما يقال انه لا يكون ذلك السلوك
مرجحاً على سلوك الطريق الآخر مع مساواته له فهناك مرجح لا يشعر به

السالك لدهشته فمدفوع بانه لو سئل عن ذلك المرجح سكت ولم يأت بشيء في بيانه ، ولو سلمنا وجوده فلا يضرنا ايضاً لان المطلوب هنا ان الارادة لسلكه موجودة ولا اعتقاد لنفع في خصوصه ولا ميل وقد تم ذلك •

وقال الشيخ الأشعري وكثير من اصحابه ان ارادة الشيء عين كراهة ضده لانها لو كانت غيرها فاما ان تكون مثلها أو مخالفة لها ، والمخالف اما ان يكون ضدا لها أو مقابلاً آخر والكل باطل ؛ اما لو كانت مثلها أو ضدها فلان المثليين والضديين لا يجتمعان في محل مع ان ارادة الشيء وكراهة ضده يجتمعان • واما لو كانت مخالفة لها غير الضد فلان المخالف للشيء يجتمع مع ضده وضد كراهة الضد ارادته فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء وارادة ضده وهو باطل ، ورد باختيار انها مخالفة لكراهة الضد ومنع لزوم اجتماع الشيء مع ضد مخالفه فان الشيء ربما يكون مازوماً لمخالفه فلا يفترق عنه حتى يجتمع مع ضده ، وبالمعارضة بان اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ضده موقوف على الشعور بالضد ، وربما لا يخطر الضد بالبال حتى يكره • نعم لا يبعد ان يدعى ان ارادة الشيء مستلزمة لكراهة ضده عند الشعور به هذا •

وذهبت الاشاعرة الى ان الأرادة صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ، واعترض بان تلك ان كانت نسبتها الى الطرفين على السواء احتاجت في التعلق باحدهما الى مخصص لامتناع الترجيح بلا مرجح وهكذا فيلزم التسلسل وهو باطل اولا فيلزم الايجاب • واجيب عنه بأجوبة منها اختيار الشق الاول ومنع لزوم الاحتياج الى المخصص لان الارادة بنفسها ترجح احد الطرفين المتساويين بلا مرجح ، ولا محذور في ذلك لان المحذور هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح خارج عن الأرادة كمسئلة الهارب ومنها اختياره ومنع لزوم التسلسل لان المخصص المحتاج اليه هو

العلم بالحلم والمصالح في الطرف المختار فحسب ولا داعي الى محصن آخر • ومنها اختياره والتزام التسلسل في المخصصات ومنع بطلانه فيها لانها عبارة عن تعلقات وهي امور اعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار • ومنها اختيار الشق الثاني ومنع لزوم الأيجاب اما لجواز ان يكون اولوية لاحد الطرفين غير منتهية الى حد الوجوب كافية في الترجيح ، واما لأن الايجاب هو في اختصاص تعلقها بطرف واحد دائما ، وليست الارادة كذلك لعدم اختصاصها بالوجود أو العدم هذا •

(و) منها (قدرة) وهي صفة مؤثرة وفق الارادة سواء كانت متحدة الآثار أولا ، فخرج ما لا يؤثر كالعلم فانه صورة انكشافية محضة ، وكالارادة فان شأنها التخصيص لا غير • والمراد بقولنا مؤثرة ما من شأنه التأثير فلا تخرج القدرة الحادثة عن التعريف لان من شأنها التأثير لولا وقوع المقدور بقدرة الله تعالى • وقيل القدرة صفة تكون مبدءاً قريباً لأفعال مختلفة سواء كانت مع الشعور والارادة أولا • وخرج بقولنا قريب المبادئ البعيدة ، وبينهما عموم من وجه لاجتماعهما في القدرة الانسانية وافتراق الاولى في القدرة الفلكية على ما زعمه الحكماء من كونها مع الارادة والثانية في القوى النباتية لانها وان كانت مبادئ لأفعال مختلفة لكنها ليست مع الارادة •

وهناك مباحث : المبحث الاول اختلفوا في وجود القدرة الحادثة قبل الفعل فقال الشيخ الاشعري واصحابه انها مع الفعل لا قبله ، واحتج عليه بانه لو وجدت قبله في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل ، اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور ، واما بطلان التالي فلان الفعل لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيه فتكون الحال السابقة على أن الفعل حال تقدمها غير مقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع

النقيضين • ورد بمنع بطلان التالي فان اللازم فيما نحن فيه هو جواز ان تكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له بان تتحقق المقارنة بدل التقدم ولا محذور فيه كما لا محذور في جواز اتصاف الجسم الاسود بالبياض بدل سواده ، وانما المحذور هو جواز مقارنتها بشرط تقدمها وليس بمقصود ، فذات القدرة السابقة على الفعل كما يجوز سبقها عليه يجوز مقارنتها له بدله ، وان لم تتحقق لمانع من الخارج •

وقال أكثر المعتزلة القدرة قبل الفعل وذلك لوجوه : منها ان تعلق القدرة معناه الايجاد فلو كانت مع الفعل لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو باطل • ومنها ان القدرة لو كانت معه لزم القدرة عليه حال بقاءه أيضاً والتالي باطل • ومنها انها لو كانت معه لزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفاً بالإيمان لعدم قدرته عليه • ورد الاول بان المحذور ايجاد الموجود بايجاد سابق وليس بلازم واللازم ايجاد الموجود بهذا الأيجاد ولا محذور فيه ، والثاني بمنع بطلان التالي فانا نلتزم تعلق القدرة بالباقي لا بمعنى احتياج استمرار الوجود الى استمرار تعلق القدرة ، والثالث بان مبني التكليف ليس على تحقق القدرة المؤثرة عنده ، بل على كون المكلف بحيث يصح منه الفعل عادة بان يكون سليم الجوارح والآلات والأسباب • والحق كما افاده الامام الرازي انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة سوء كملت جهات تأثيرها أو لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل ومعها وبعده ، وان اريد القوة التي كملت جهات تأثيرها فلا خفاء في كونها مع الفعل بانزمان لا قبله هذا •

المبحث الثاني اختلفوا في ان القدرة تابعة للعلم أو الإرادة فمنهم من قال بتبعيتها للإرادة لانها صفة تؤثر وفقها • ومنهم من قال بتبعيتها للعلم فقط ؟ فان من زاول صناعة حتى صارت ملكة تصدر عنه افعال متقنة بلا قصد

وارادة فان الكاتب الحاذق يراعى دقائق في كتابة الكلمات حسب الاصول مع انه لا قصد له الى اجزائها بل لو قصد لها لم تمكنه بتلك الصفات الأنيقة •
والحق ان القدرة ان كانت بمعنى الصفة المؤثرة وفق الارادة فهي تابعة لهما ، اما للارادة فلانها تؤثر وفقها ، واما للعلم فلانها لما اثرت وفق الارادة ، والأرادة مخصصة لاحد طرفي المقدور المشعور بهما اجمالاً أو تفصيلاً ، كانت تابعة للعلم أيضاً ، ولصاحب الملكة الصناعية المذكورة علم وقصد بسيطان يكونان مبدئين للعلم والقصد المتعلقين باجزاء عمله ، وان كانت بمعنى الصفة التي هي مبدء لافعال مختلفة فهي لا تتبع العلم ولا الارادة لانها من مقتضيات الطبيعة الحيوانية فتكون معهما ودونهما هذا •

المبحث الثالث اختلفوا في ان القدرة تضاد النوم اولا بعد الاتفاق على أنه يمتنع ان يصدر عنه الافعال الكثيرة المتقنة دون القليلة ، ف قيل انها تضاده وتلك الافعال القليلة المتقنة غير مقدورة له بل هي صادرة عن الطبيعة بحسب عروض العوارض واتقانها اتفاقي ، وقيل لا تضاده وتلك الافعال مقدورة له • والحق انها بالمعنى الاول تضاده وبالمعنى الثاني لا تضاده فانا نرى كثيرا من المشاة يغلبهم النوم اثناء سيرهم ويتابعونه بدون علم ولا قصد ، وربما يرون الرؤيا في تلك الحالة الناشئة عن الطبيعة •

المبحث الرابع يقابل القدرة العجز ، فاتفقت الاشاعرة وجمهور المعتزلة على انه صفة وجودية مضادة لها للفرق الضروري بين الزمن والممنوع ، فان كل عاقل يعلم ان في الزمن وصفاً وجودياً يمنعه عن القيام دون الممنوع فليس فيه ذلك الوصف ويمنعه عنه المانع • وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى انه عديمي فهو عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا ، وحديث التفرقة بالعكس فان الممنوع المقيد مثلاً فيه وصف وجودي

من شأنه التأثير متى ارتفع القيد دون الزمن فانه لا يجد اية قوة ازاء ما عجز عنه • ثم روى عن الأشعري القائل بانه وجودي قولان : الاول انه انما يتعلق بالمعدوم واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا فعجز الزمن عن القيام بالمعدوم دون القعود الموجود • الثاني انه انما يتعلق بالموجود لانه ضد القدرة في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود فيجب ان يكون متعلقتهما واحدا كما ان ارادة الشيء ضد كراهته ومتعلقهما واحد ، ولان تعلق الموجود بالمعدوم خيال محض فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام بالمعدوم • قال في شرح المقاصد : ولا يخفى انه مكابرة محضة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم تقم عليه دليل فلا أمتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ؛ ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين اي من تحداهم النبي صلى الله عليه وسلم بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله المعدوم لا عن السكوت وترك المعارضة انتهى •

المبحث الخامس يضاد القدرة الخلق وهو ملكة يصدر عن النفس بسببها افعال بدون فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس كغضب الحليم وسماح اللئيم ليس بخلق ، وكذا الراسخ الذي هو مبدء افعال الجوارح بسهولة كالقوة على دوام المشي أو الكتابة ليس بخلق ، وانما يضادها لانها تصدر عنها الأفعال بعسر وتقدم فكر وروية والخلق ليس كذلك ، ولان نسبتها الى الفعل والترك على السماء والخلق انما يتجه نحو هدف واحد ولا يتغير اتجاهه • ثم مما يجب ان يعلم ان المراد بصدور الأفعال الخلقية صدور ما لا يكون بخصوص جارحة تدخل فيه لا ما لا دخل للجارحة فيه ضرورة ان الكرم والشجاعة تظهر بالجوارح ولكنها ليست محدودة في المعالجة بحضو كالخياطة ونحوها هذا •

رسم ررس رسم ررس
لذتنا هو أرتياح قائم بالنفس من ادراك ما يلائم
وذاك الإدراك لها ملزوم ألمنا قابلهها معلوم

(و) من الكيفيات النفسانية (قوة وهذه) القوة (اعم) من القدرة على التفسيرين فانها صفة تكون مبدء للتغيير في آخر حقيقة او اعتبارا كمن يعالج نفسه في تهذيب الأخلاق فان المعالج والمعالج وان كانت النفس وسعدها لكن الاعتبار مختلف ، وتلك الصفة كما تشمل الصفة المؤثرة وذوق الارادة وهي القدرة بالتفسير الاول والصفة المؤثرة آثاراً مختلفة وهي القدرة بالتفسير الثاني ، تشمل الصفة المؤثرة على نهج واحد بدون شعور وأرادة كقوى البسائط العنصرية • ثم اعلم ان اطلاق القوة على هذا المعنى العام اما حقيقة عرفية أو مجاز فانها لغة صفة بها يتمكن الحي من الأفعال الشاقة بالأرادة ويقابلها الضعف ، ثم نقل من هذا المعنى الى ما هو سببه وهو صفة يتمكن بها الحي من الفعل وتركه بالأرادة شاقاً أولاً ثم نقل من هذا الى ما هو اعم منه وهو ما يكون مبدء للتغيير في آخر كما مر • بقي انه تطلق القوة ايضاً على لازم المعنى اللغوي وهو كون الحي بحيث لا ينفعل سريعاً ثم عمم واطلق على كون الشيء مطلقاً بالحيشية السابقة كما انها نقلت الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو امكان حصوله مع عدم حصوله كما يقال لاسود هو ابيض بالقوة وهو المعنى المستعمل عند المناطق في بعض الابواب كالتناقض هذا •

(تم) من الكيفيات النفسانية (لذة و) منها (ألم و) منها (مرض) كما ن منها (الصحة) ولما كانت الآثار الحاصلة منهما محسوسة (تسامحوا) ي جماعة من العلماء (في الجعل) اي جعل الصحة والمرض (من) جملة

كيفية (محسوسة) والا فهما من الكيفيات النفسانية لا الكيفيات المحسوسة كما سنذكره (لذتنا هي) مع كونها بديهية كسائر الوجدانيات قد فسرت قصدا الى تعيين مسماتها بانها (ارتياح) اي كيف قائم بالنفس ترتاح وتنشط به يحصل ذلك كيف (من ادراك) اي العلم بذات (ما يلائمها) فليست اللذة ذلك الادراك بل هي لازمة له لزوما عادياً (وذلك الادراك لها) اي للذة (ملزوم) و (المنا) كيف نفساني (قابلها) اي اللذة تقابل التضاد وفسره (معلوم) من تفسيرها فهو كيف قائم بالنفس تنقبض بها ، حاصل من ادراك ذات ما ينافرها ، فمن عرف اللذة بادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم بادراك المنافر من حيث هو منافر فقد تسامح بوضع الملزوم موضع اللازم ، فان اللذة والالم ليسا من العلوم وان كانا من لوازمه بل كفتان تابعتان لها ، وكذا من فسر الادراك للملائم والمنافر بالاصابة والوجدان والنيل والوصول لذات المدرك الملائم أو المنافر لم يصب ، فانه ان اراد بها ظاهرها الذي هو الانفعال فلما ذكرنا من انهما كفتان ، وان اراد بها العلم المصيب الموجود النائل الواصل الى الملتذ والمتألم فلانهما غير العلم بل من لوازمه كل ذلك معلوم لمن يراجع وجدانه بتروى وتأمل .

فان قلت اذا كانتا بديهيتين فلم هذا الخلاف في معاهما ؟ قلت البديهي كنههما الأجمالي وحصولهما بنفسهما وذاتهما ، ومحل الخلاف هو كنههما التفصيلي فان الانسان ، وان يتقن وجود اللذة والالم في نفسه بدون ادنى شبهة ، لا يعرف حقيقتهما تفصيلاً ؛ فتارة يذهب الى انهما علم واخرى الى انهما انفعال الى غير ذلك فيعبر عنهما حسبما ظهر له ، وبمثل هذا يدفع ما يقال لما كانت الوجدانيات بديهية فلم لا نعرف حقيقتها ، واذا كانت نظرية فلم لا نعرف تعريفات حقيقية بل يدعى ان تعاريفها تعاريف لفظية لا يكشف عنها ، وحاصل الدفع أن البديهي كنهها الاجمالي الحاصل بذاتها ومعرفتها

بالكنه الاجمالي اعلى واجلى من معرفتها بالرسوم الا لغرض التعبير والتفسير اللفظي . واما كنهها المفصل ففي غاية الخفاء ولذلك اختلف فيها ذلك الاختلاف . ثم كل منهما اما حسي أو عقلي اما اللذة الحسية فكاللذة الحاصلة من تكيف الذائقة بالحلاوة واللامسة بالنعومة والباصرة بالصورة الحسنة والسامعة بالنغمات المطربة والواهمة بصورة شيء ترجوه او غلبة على عدو يهجو ، واما العقلية فكاللذة الحاصلة من ادراك صورة مطابقة للواقع وقس عليها الألم ، والحسي منه سيما الحاصل بتكيف اللامسة يسمى وجعا . ولا تتوهم ان اللذة والالم الحسيين من الكيفيات المحسوسة ؛ وذلك لان المدرك بالحس هو الكيفية المحسوسة الذي يلتذ أو يتألم بها ، واما نفس اللذة والالم فهي من الكيفيات النفسانية ولا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها . ثم العقلي منهما اكثر واقوى اما كثرتها فلان عدد تفاصيل المعقولات أكثر واما كونها اقوى فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحواس لا تدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فاللذات التابعة للادراك العقلي اتم واقوى من التابعة للاحساس هذا . ومما يجب ان تنبه عليه ان المستفاد من عبارة شرح المقاصد وحاشية عبدالحكيم على الموافف : انه لا بد في تحقق كل من اللذة والالم الحسيين أو العقليين من ادراكين الاول منهما في الحسيين هو الاحساس والثاني تعقل ، واما في العقليين فكلاهما تعقل وهو في غاية الاتقان فانك ان لم تحس بالحلاوة أو احسست بها ولكنك كنت في شغل شاغل عن الاحساس بها لم تحصل لك اللذة ، وكذا ان لم تدرك مسألة أو ادركتها ولم تلاحظ ذلك الادراك لم تحصل لك اللذة العقلية وقس عليها الألم .

[مهمة] مشينا في زيادة الذات بعد قول الناظم « ادراك ما يلائم » على منهج القوم حيث قرروا ان اللذة وكذا الا لم يحصلان من ادراك ذات

وآفة الجميع كالسلامة إن تؤخذا في مرض وصحة
بينهما واسطة والا يكن كمثل ما سمعته فلا
وقسمه الثالث قل هي التي تختص بالكم كالاستقامة
ومثل تثليث ومثل زوجية وشبه خاتمة وشبه زاوية

الملائم أو المناسف ، ولكن لا يخفى عليك ان مرادهم هو ان اللذة والالم
الحاصين من كل شيء يحصل من ادراك ذاته لا صورته ، لا انهما
لا يحصلان من ادراك الصور الخيالية او العقلية ؛ ضرورة ان في تخيل
الصورة الحسناء بعد غيابها لذة ايضا كما في الاحساس الظاهر بها ، ولكن
هذه لذة دون تلك اللذة كما اشتهر ان ذكر العيش نصف العيش . هذا .
واما الصحة فان كانت راسخة فملكة أو غير راسخة وحالة تكون مبدء
لصدور الأفعال من موضوعها منتظمة ، وكذلك المرض ملكة أو حالة تكون
مبدء لصدورها منه مختلفة غير منتظمة فهما متقابلان بالتضاد (وآفة الجميع)
أي جميع الأعضاء (كالسلامة) لجميعها (ان تؤخذا) أي تعتبر الأولى
(في مرض و) الثانية في (صحة) فتتحقق (بينهما واسطة) كما للاطفال
والشيوخ (والا يكن) الامر (كمثل ما سمعته) بان تعتبر في الصحة
سلامة جميع الاعضاء ولا تعتبر في المرض آفة جميعها أو بالعكس (فلا)
واسطة بينهما فالصحيح هو الذي سلمت جميع اعضائه من الآفة ، والمريض
من عداه جعل الله برحمته قلوبنا سالمة وابداننا صحيحة ووفقنا بفيض هدايته
على ما يرضاه آمين .

(وقسمه الثالث) أي القسم الثالث من الكيف بناء على مذهب الحكماء
(قل هي) والتأنيث باعتبار الكيفية أو ملاحظة الخبر (التي تختص بالكم)
المتصل أو المنفصل سواء كانت مفردة (كالاستقامة) والانحناء للخط
(ومثل تثليث) وتربيع للمسطح (ومثل زوجية) وفردية للعدد أو مركبة

مع غيرها (و) ذلك (كشبه خلقه) وهي عبارة عن مجموع الشكل واللون العارضين لسطح الوجه مثلا وبحسبهما يوصف بالحسن أو القبح ، ولا بدع في جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات مع ان اللون من الكيفيات المحسوسة لانه ، وان كان منها لكن مجموع الشكل واللون غير محسوس • ويمكن ان يقال ان تقسيم الكيف الى اقسامه اعتباري فيجوز اجتماع اثنين منها في امر واحد الا ترى ان الاستقامة والانحناء من المحسوسات مع انهم جعلوهما من المختصة بالكم • ثم اعترض بان الخلقة مركب مع ان اعتبر من انواع المقولات ما يندرج تحت واحد منها • واجيب بانها ، وان كانت مركبة ، لكن تسامحنا فيها باعتبار الوحدة الاعتبارية نظرا الى الاعتناء بها في العرف العام • ومنهم من يقول المراد بها ليس مجموع الشكل واللون بل كيفية واحدة حاصلة منهما هذا • ومن الكيفيات المفردة ما افاده بقوله (وشبه زاوية) وهي ان كانت مسطحة فهيأة انحدابية حاصلة للسطح من احاطة خطين به من غير ان يتحدا خطا واحدا ، أو مجسمة فهيأة انحدابية للجسم تحصل من احاطة سطحين به من غير ان يصيرا سطحا واحدا • وقيل انها من الكميات ورد بانها تزداد بالتضعيف والزاوية قد تنعدم به فان الزاوية القائمة متى ضوعفت صار الخطان المتقاطعان هناك خطا واحدا ولا تبقى الزاوية •

(وقسمه الرابع) اي والقسم الرابع من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات الاستعدادية اي التي هي من جنس الاستعداد (فمن ذهى) الكيفيات الاستعدادية الاستعداد الشديد على الفعل والدفع والا قبول ، وتسمى بـ (المصحاحية) والقوة والشدة ، أو على الانفعال والقبول وتسمى بـ (الممراضية) والضعف والا قوة واللين •

الجفنة الرابعة في الأين

والأين موجود له انواع (*) وهي إفتراق اجتماع

(الجفنة الرابعة في الأين)

وهو من المقولات السبع النسبية واثبتها الحكماء محتجين عليها بان كون فلان في مكان أو زمان وبنوته لشخص وابوته له والهيئة الحاصلة له من قربه الى مبدء او تلبسه بشيابه وتأثيره في الغير وتأثره عنه مما يعلم ضرورة . واجاب المتكلمون فقالوا ان اردتم ان تلك النسب من الموجودات الخارجية فهو عين المتنازع فيه ودعوى البداهة في محل النزاع غير مسموعة، أو ان موضوعاتها متصفة بها في الخارج فمسلم ولكنه لا يستلزم وجودها في الخارج لجواز اتصاف الاعيان بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه ، وذلك لان الاتصاف الخارجي نوعان عيني يقتضي وجود الموصوف والصفة في الأعيان كالاتصاف بالحرارة ، وانتزاعي يقتضي وجود الموصوف المنتزع منه فقط لا وجود الصفة كما مر . وعارضوا الحكماء بوجوه : منها انها لو وجدت في الخارج لزم التسلسل في الأمور الموجودة . ومنها انها لو وجدت لوجدت الأضافة لانها من النسب ، ولو وجدت لوجدت التقدم والتأخر ، ولو وجدت لوجد المتسبان اللذان هما المتقدم والمتأخر معا وأجيب عنه بان المتضايفين هما المفهومان ولا شك في وجودهما معا . ومنها انها لو وجدت لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له اضافة الى كل حادث بالقبلية والمعية والبعدية والتوالي باطلة ، لكنهم اعترفوا بالأين كما قال الناظم (والايين) من بين المقولات النسبية وهو الكون في الحيز (موجود) فقط عند المتكلمين .

(*) (قوله والايين موجود) اثبت الحكماء المقولات النسبية ، وانكرها المتكلمون للتسلسل الا الاين ، فلذا قال « موجود » اي لا امر

حركة ستكون استباناً ان ذهى قد سميت اكوانا
على الذي أبدوه من بيان لوجه ضبط هذه الاكوان

فمنهم من ادعى انه محسوس وقال بانه لا تنافي بين كونه محسوسا ولزومه
للنسبة التي هي من المعقولات لجواز اتصاف الامور المحسوسة بها •
ومنهم من قال بانه غير محسوس اذ لا يشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعان
والمفترقان دون وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والحق انه
محسوس بالتبع لا بالذات كما افاده بعض المحققين هذا •

و (له انواع) اربعة (وهي افتراق واجتماع) و (حركة وسكون)
و (استباناً) اي اتضح (ان ذهى) الانواع الاربعة (قد سميت) في العرف
(اكواناً) ووجه الضبط هو ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى حصول جوهر آخر فيه اولاً ، اما الاول فان كان بحيث امكن
تخلل جوهر ثالث بينهما فافتراق سواء وقع التخلل بالفعل اولاً كما في
الافتراق مع الخلاء بناءً على امكانه ، او لم يمكن ذلك فاجتماع • واما

→

اعتباري • وهو عند المتكلمين الكون في الحيز اي الحصول فيه • ثم
انهم حصروه في اربعة انواع : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ،
والسكون • فان اعتبر حصول جوهر في حيز باعتبار جوهر آخر فاما
ان يمكن تخلل جوهر ثالث بينهما فافتراق ، وانما اعتبر امكان
توسط ثالث ليشمل افتراق الجوهرين بتوسط الخلاء ، والا يمكن
ذلك فاجتماع • وان لم يعتبر حصول جوهر في حيز بالنسبة الى آخر ،
فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون ، او كان مسبوقا به
في حيز آخر فحركة • وعلم من تقييدهم الحصول بالحيز انهم
لا يشبتون الحركة في سائر المقولات كالوضع والاضافة ؛ اذ لا حيز لها
والحركة هي الحصول في الحيز • وعلى ما ذكر من بيان الاكوان
الاربعة لو فرضنا انه تعالى خلق جوهر فردا ولم يخلق معه آخر
فالحصول لذلك الجوهر في آن الحدوث خارج عن الاقسام كما قاله
الناظم « على الذي أبدوه الخ » • [منه]

حصول ان الكون قد يكون (*) يخرج عنها قيل بل سيكون

الثاني فان كان مسبقا بحصوله في حيز آخر فحركة ، أو في عين الحيز فسكون فالحركة كون ثان في أن ثان في حيز ثان والسكون كون ثان في أن ثان في عين الحيز و (على) النهج (الذي ابدوه) اي اظهروه (من بيان لوجه ضبط هذه الأكوان) كما ذكرنا (فحصول) الجوهر في (أن الكون) اي الحدوث (قد) للتحقيق (يكون) زائدة (يخرج عنها) اي عن الأكوان الأربعة فليس باجتماع ولا افتراق ولا حركة ولا سكون و (قيل بل) هو (سكون) لانه مماثل للكون الثاني في ذلك الحيز ان تحقق لاشتراكهما في اخص صفاتهما وهو الاختصاص بذلك الحيز وهو سيكون بالاتفاق فكذا الاول ، واما اللبث المتحقق في الكون الثاني دون الاول فامر زائد على ماهية السكون • وضبط الحركة والسكون حينئذ هكذا : الكون في الحيز ان كان مسبقاً بالكون في حيز آخر فحركة ، والا بان لم يسبق

(*) (قوله حصول آن) اضافة حصول الى آن بمعنى « في » والكون بمعنى الحدوث : اي الحصول في آن الحدوث خارج ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق • وقيل : بل سيكون لكونه مماثلاً للحصول الثاني في ذلك الحيز لاشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز وهو سيكون بالاتفاق • واللبث امر زائد غير مشروط فيه ، فلا ينافي المماثلة • ورد بمنع التماثل ، والاشتراك المذكور ليس اخص صفاتهما ، كيف ؟ والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا ، ولو كان مماثلاً للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ، ولا قائل به • فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فتصدق على الحصول الاول في الحيز الثاني دون الحصول الثاني في الحيز الثاني • قلنا : فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الثاني دون الاول •

[منه]

والاكون في اولئك الاربعة واحد التميز بالحيثية(*)

بالكون اصلا او سبق بالكون في عين الحيز فسكون ، ويدخل فيه الكون
آن الحدوث وهو ظاهر • ورد بمنع التماثل والاختصاص المذكور ليس
اخص صفاتهما كيف والكون الاول في الحيز الثاني حركة ولو كان مماثلا
للكون الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة • بان قيل نشترط في
الحركة ان تكون مسبوقا بالحصول في غير الحيز وهذا الشرط يوجد في
الكون الاول لا في الثاني • قلنا ونشترط نحن في السكون ان يكون مسبوقا
بحصول في عين الحيز وهذا الشرط لا يوجد في الكون آن الحدوث •
قال في المواقف : والنزاع في ان الكون آن الحدوث سكون أو ليس بسكون
لفظي ، فانه ان فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا كان ذلك الكون
سكونا ولزم تركيب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول
في الأحيار كما عرفت ، وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز
لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم أيضا
تركيب الحركة من السكنات فان الكون الاول في المكان الثاني اعنى الدخول
فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول
حركة فكذا الدخول فيه انتهى •

(والكون في اولئك) الاكوان (الأربعة) كون (واحد) و (التميز)

(*) قوله التميز بالحيثية (والاعتبارات لا الفصول المنوعة ، ولا يوجب
ذلك اختلافا في الماهية ، ولا في الهوية الشخصية حتى ان الكون
الواحد بالشخص ربما يكون افتراقا بالنسبة الى جوهر واجتماعا
بالنسبة الى آخر وحركة من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر
وسكونا لا من تلك الجهة بل من جهة كونه مسبوقا بالحصول في
ذلك الحيز ؛ فاجتمع الاكوان في واحد باعتبارات مختلفة كما
ذكر ، فلم يختلف بها نفس الكون والحصول اصلا ، وان اختلف

←

تضادها معناه ان امتناعا في الميز في الوجود ان تجتمعا

بينهما (بالحيثية) التي هي من الاعتباريات فالقول بان الاكوان الاربعة انواع مبنى على التجوز ، اذ ليس هناك الا نوع واحد هو تمام الماهية بين الأكوان ، ولكن تعرض له صفات اعتبارية مختلفة يتنوع بها الكون الى اربعة انواع اعتبارية ، وذلك لان تلك الصفات الاعتبارية لا توجب الاختلاف في الماهية بل ولا في الهويات الشخصية ، والموجب لاختلافها تعدد الامكنة والازمنة فالكون الواحد بالشخص يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر ثان لا يمكن تخلل ثالث بينهما ، وافترقا بالنسبة الى ثالث يمكن ذلك بينهما ، وحركة من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر ، وسكوناً لا من تلك الجهة بل من حيث ملاحظته في ذاته . ولما كان هذا مخالفاً لما اشتهر من انها متضادة اجاب عنه بقوله (تضادها معناه ان) مصدرية (امتناع في) وقت (المميز) اي تمايزها (في الوجود ان) مصدرية (تجتمعا) والجملة في تأويل المصدر فاعل قوله « امتناع » اي ومعنى تضادها امتناع اجتماعهما عند التمايز لها في الوجود بسبب الحثيات فان اجتماع جوهر مع آخر لا يجمع

→

بها وصف كونه افتراقا واجتماعا وحركة وسكونا . والقول بتضاد الاكوان مع القول باتحاد الحقيقة ليس معناه امتناع الاجتماع بالذات المعتبر في التضاد بل مجرد امتناع الاجتماع عند تمايزها في الوجود كما في اجتماع جوهر مع جوهر في حيز معين ؛ فانه لا يجمع افتراقه عنه بعينه في ذلك الحيز ، وكما في الحركة من حيز مع السكون فيه عند عدم اشتراط اللبث ، وكما في الحركة والسكون بالنسبة الى حيز معين عند اشتراط اللبث . واما الحركة الى حيز مع السكون فيه فيجتمعان ان لم يشترط اللبث فيسه لعدم التمايز بينهما الا بالحيثية .

[منه]

وليعلم ان الحركة قد تطلق (*) بها يراد ما هو المحقق منها وذلكم حصول الجوهر بعد حصوله في ذاك الآخر

اتفراقه عنه وبالعكس وكذلك حركته من حيز لا تجماع سكونه فيه • ومما ينبغي ان تعلم ان هذا مبنى على عدم اشتراط اللبث في السكون ، والا فيضاد الحركة بالذات لانه اما ان تكون لحركة كونين في آئين في مكانين والسكون كونين في آئين في مكان واحد ، أو تكون الحركة الكون الثاني في الآن الثاني في المكان الثاني والسكون الكون الثاني في الآن الثاني في عين المكان وعدم اجتماعهما عليهما ظاهر •

(وليعلم ان) لفظ (الحركة) تطلق بالأشتراك اللفظي على معنيين فـ (قد تطلق) و (بها يراد ما هو) الموجود (المحقق منها ، وذلكم حصول الجوهر) في حيز (بعد حصوله في ذاك) الحيز (الآخر ، وتارة) اخرى (اطلاقها) اي الحركة (مروم) اي مطلوب (لان يراد) بها (ما هو الموهوم) الغير الموجود منها (وهو الحصولات التي تعاقبت في

(*) (قوله وليعلم ان الحركة قد تطلق) سيجيء في اقوال الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدء والمنتهى بحيث يكون حاله في كل ان على خلاف ما قبله وما بعده ، وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدء الى المنتهى ؛ فالتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر ، وبالنظر الى الثاني قالوا انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة ، والتعاقب على استمرار يدل على عدم استقرار فذكره تصريحاً بما علم • ثم منهم من يسمي مثل هذا الحصول سكوناً من غير ان يعتبر في مسماه اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد ؛ فكانت الحركة بالمعنى الاول سكوناً وبالمعنى الثاني مجموع سكنات ، وكان الحصول في أول زمان الحدوث سكوناً واليه اشار الناظم بقوله (ان قيل ان ذلك الخ) •

[منه]

وتسارة اطلاقها مرسوم لان يراد ما هو الموهوم
وهو الحصولات التي تعاقبت في حيزات قد غدت تلاصقت
تعاقبا كان على استمرار في تلكم الأحياز لا استقرار
ان قيل ان ذلك السكونا بشرط لبث لم يكن مقرونا
كذا الذي لبعضهم مخزون فعنده الحركة سيكون
أو سكنات تاك فليأول ثانٍ بشأنٍ أوّلٍ بـأوّلٍ
وان يكن مشترطا بذّا فلا تضادّ زين فاعرفن مفصلا

حيزات قد غدت تلاصقت ، تعاقبا كان على سبيل (استمرار) والتدرج (في
تلكم الأحياز) المتلاصقة (لا) على سبيل (الأستقرار) في واحد منها وبعد
ما علمت اطلاق الحركة على المعنيين فاعلم انه (ان قيل ان ذلك السكونا)
بالف الأطلاق (بشرط لبث لم يكن مقرونا • كذلك) الرأي (لبعضهم
مخزون) اي محفوظ في خاطره (فعنده الحركة) الى الحيز (سيكون)
واحد (أو سكنات) عديدة (تاك) الحركة فلا يكون بينهما تضاد بالذات
بل الاعتبار فيقال لا تضاد بين الحركة الى الحيز والسكون فيه وانما هو
بين الحركة من الحيز والسكون فيه (فليأول ثانٍ) من المتعاطفين وهو
قوله أو سكنات (بشأن) من المعنيين المذكورين للحركات وهو الحركة
الموهومة ليأول (أول) منهما وهو قوله سيكون (بأول) من معنيها وهو
حصول الجوهر في حيز بعد حصوله في آخر (وان يكن) السكون
(مشترطا بذّا) كـ الشرط اي اللبث وهو الموافق للغة والعرف العام (فلا)
تكون للحركة بالمعنى الأول سكونا واحدا ولا الحركة بالمعنى الثاني سكنات
و (تضاد زين) اي الحركة والسكون حينئذ (فاعرفن مفصلا) وقد بينت
ذلك بالتفصيل (و) على اشتراط اللبث في السكون فـ (هل هو) اي السكون

وهل هو الثاني أو المجموع تردد في ذلكم مسموع
كذلك في الباطن من أجزاء (*) ما يتحرك وما في الماء

الكون (الثاني) في الآن الثاني المسبوق بالكون الأول في عين الحيز
(أو المجموع) من الكونين (تردد في ذلكم مسموع) والظاهر من عبارة
التقسيم وضبط الأقسام انه الحصول الثاني ، ولكن المحققين على انه مجموع
الكونين في الحيز الواحد كما ان الحركة مجموعهما في الحيزين وهما
حينئذ متضادان بالذات ، وان كان الجزء الاول من السكون جزء ثانياً من
الحركة فيما انتقل جوهر من حيز الى آخر وبقي فيه آنين •

فان قلت ما معنى كون الكون اولاً أو ثانياً اذا لم نقل بالتجدد على
ما ذهب اليه الأشعري • قلنا معناه التعدد عقلاً بحسب تعدد الآتات فيه •
فان قلت اذا كانت الحركة مجموع الكونين يلزم ان لا تكون بتمامها
موجودة ضرورة عدم اجتماعهما في الوجود • قلنا مسلم ولكن القول
بوجودها مبني على الاكتفاء بوجود الجزء وكذلك الحال في السكون اذا
كان مجموعهما (كذلك) لهم تردد (في) حال شيئين هل هي حركة أو

(*) (قوله كذلك في الباطن) اي كذلك التردد مسموع في هذين الامرين
انهما حركة أو سكون احدهما حال الاجزاء الباطنة من الجسم
المتحرك ، والآخر حال الجسم المستقر المتبدل محاذياته بواسطة
حركة ما يحيط به • واختار بعض ان الاول حركة والثاني سكون ،
وقال الحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك ، وان الواقف عند
هبوب الرياح وجريان الماء عليه ساكن بشهادة العرف ، فالتفت
اليه ليظهر لك مبني التردد ، فقالوا مبني التردد في حقيقة الخبر
والحركة انه البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم او السطح الباطن ، فعلى
الثاني باطن المتحرك ساكن لعدم مفارقتة عن السطح الباطن ،
والواقف متحرك لتبدل السطوح المحيطة به بخلافه على الاول كما
لا يخفى •

[منه]

وَقَفَّ والماءُ جرى عليه لكي بدا المبنى إلتفت إليه

سكون الاولى حال (الباطن من أجزاء ما يتحرك) اللاتي لم تتبدل محاذياتها
(و) الثانية حال (ما في) نحو (الماء) كالهواء (وقف والماء جرى عليه)
والمحققون على ان الاولى حركة فالباطن من اجزاء المتحرك متحرك
وان الثانية سكون ؛ فالواقف في نحو الماء ساكن (ولكي بدا المبنى) للتردد
(التفت إليه) أي الى ميناء فقد قالوا انه التردد في حقيقة الحيز : هل هو
البعد الذي ينفذ فيه بعد المتمكن ، أو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوى ، فان كان الاول فلا شك ان الباطن من
اجزاء المتحرك متحرك لتبدل ابعاده والواقف فيه ساكن لعدم تبدل ابعاده ،
وان كان الثاني فالاول ساكن لعدم تبدل السطوح المماسية له والثاني متحرك
لتبدلها هذا ما هو المشهور •

وقال بعض المحققين ان التردد في هاتين القضيتين انما هو من المتكلمين
فقط والمكان عندهم هو البعد الموهوم كما هو معلوم فلا وجه لبناء التردد
فيهما على التردد في الحيز ولو فرضنا ان التردد جرى بين القائلين بان
المكان بعد وهم المتكلمون والاشراقيون من الحكماء ، وبين القائلين بانه
السطح وهم المشائيون منهم فلا يلزم من كون المكان عبارة عن السطح كون
الواقف في الماء الجاري ساكناً ، وذلك لان الحركة عند اهل السطح
ليست تبدل المكان وانما هي حالة مستمرة للمتحرك بين مبدء المسافة ومنتهاها ،
فلا يلزم ان يكون الواقف فيه متحركاً اذ لا تحقق لتلك الحالة فيه اذ
لا انتقال له حتى يتحقق المسافة وطرفاها ، ولو سلمنا ان الحركة عندهم
عبارة عن تبدل السطوح المحيطة بالمتحرك فلا يلزم ايضاً ان يكون متحركاً
لعدم تبدل سطح المحل الذي وقف عليه ، وبالجمله فالصواب ان الواقف
فيه ساكن وباطن اجزاء المتحرك متحرك قطعاً مطلقاً • ثم انه نقل من قدماء

ولان ما ينقل من فلسفة من انها خروج اي من قوة
للفعل بالتدريج أو يسيرا يسيرا اولا دفعة بشيرا
بان ذي المعاني المرقومة بديهية تصورا معلومة

الفلاسفة انهم عرفوا الحركة مطلقا بانها خروج من القوة الى الفعل تدريجا ،
وروى عن بعضهم لفظ يسيرا يسيرا ، أو لفظ « لا دفعة » بدل قولهم
تدريجا ، والاخراء منهم كارسطو ومتابعيه عدلوا عن ذلك التعريف الى
قولهم « الحركة كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة » وتوضيحه
ان للمتحرك كمالين بالقوة الاول الخروج من المبدء وهو الحركة والثاني
الوصول الى المنتهى ، وانما عدلوا عنه زعما منهم انه دوري وذلك لان
الخروج تدريجا أو يسيرا يسيرا ما وقع في زمان وكذا الخروج لا دفعة
لان الخروج دفعة ما يكون في ان فاللادفعي يكون في الزمان والزمان
معرف بانه مقدار حركة الفلك الاعظم واعتبار الحركة في تعريفها دور ،
ولكن لما كان ذلك التعريف مبني على بداهة تصورها وعدم الاحتياج الى
ملاحظة تلك المفاهيم قرر القوم حسن تعريفهم وانه لا موجب للعدول عنه
كما قال الناظم (وكان ما ينقل من) قدماء اهل (فلسفة من انها) اي الحركة
مطلقا (خروج) المتحرك (اي من قوة) الشيء وامكانه (للفعل)
اي اليه (بالتدريج أو يسيرا يسيرا اولا دفعة) واما الخروج منها
اليه دفعة كما اذا تبدلت صورة نوعية مائية باخرى هوائية فلا يسمى حركة
بل كونا وفسادا وقوله (بشيرا) خبر كان وبه يتعلق قوله (بان ذي المعاني)
الثلاثة (المرقومة) المأخوذة في تعريف الحركة على التناوب (بديهية تصورا
معلومة) فلا حاجة الى تعريفها حتى يحتاج الى ملاحظة الزمان الموجب
لملاحظة الحركة المستلزمة للدور فلا وجه للعدول عنه هذا .

وعندهم التي قد وجدتِ منها فكون الجسم ذي الحركة
ذا صفة التوسط استمرا بين ابتداء وانتهاء لا قرا
كلية الكون التي عقلت ممتدة كانتها اتصلت
وهمية في عين الأذهان ليس لها الوجود في الأعيان
بقولهم لا بد للحركة من كل هذه الأمور الستة

ثم لما كانت الاحياز عند الحكماء متصلة وغير مفصولة بناء على انتفاء
الجواهر الفردة عندهم ، فكلما وجدت حركة وجد التوسط للمتحرك بين
المبدء والمنتهى ولو من جزء الى آخر في بادى الرأي ، ولذلك قرروا ان
الحركة الموجودة عندهم هو التوسط الآتي كما قال الناظم (وعندهم) اي
اهل الفلسفة (التي قد وجدت منها) اي من الحركة (فهي كون الجسم
ذي الحركة) وقوله (ذا صفة التوسط) اي متوسطا خبر للكون وقوله
(استمرا بين ابتداء) المسافة (وانتهاء) لها خبرتان وقوله (لا قرا) اي غير
مستقر عطف على قوله استمر وخبر ثالث له ، وحاصله ان الحركة الموجودة
عند الفلاسفة عبارة عن صفة حاصلة للمتحرك من توسط بين مبدء المسافة
ومنتهاها على وجه الاستمرار بلا استقرار لانه ينافي الحركة واما (كلية
الكون التي قد عقلت ممتدة) المبدء والمنتهى (كانها اتصت) وتسمى
بالحركة بمعنى القطع فهي (وهمية) غير موجودة (في عين الاذهان)
و (ليس لها الوجود في الأعيان) لانها لا تحصل قبل وصول المتحرك الى
المنتهى ومتى وصلت انقطعت هذا . ثم (بـ) حسب (قولهم) اي الفلاسفة
(لا بد للحركة) بمعنى التوسط والقطع (من) تحقق (كل هذه الأمور
الستة) الآتية وهي (ما منه) الحركة وهو المبدء و (ما اليه) وهو المنتهى

ما منه ما اليه ما فيه وما به وما له الزمان فاعلمنا
بان ما فيه تكون تلكم وضع واين ثم كيف كم

و (ما فيه) وهي المقولة التي تكون فيها الحركة (وما به) الحركة وهو
سببها الفاعلي اعني المحرك (وما له) الحركة وهو المتحرك و (الزمان)
اما اقتضاؤها للثلاثة الاول فلانها انتقال ولا بد له من مبدء ومنتهى وما يتحقق
فيه ، واما للاربع فلانها امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة ، واما للخامس
فلانها عرض ويحتاج الى المعروض ، واما للسادس فلانها انتقال تدريجي
ولا بد له من الزمان • واما بحسب قول المتكلم فلا يحتاج الى ما فيه ولا الى
الزمان كما في الحركة من جوهر فرد الى آخر متصل به فانها لما كانت
آنية لم تحتاج الى ما فيه ولا الى الزمان واذا علمت ذلك (فاعلمنا بان ما فيه)
الحركة (تكون تلكم) المقولات الأربع فقط وهي (وضع واين ثم)
للتراخي الذكري (كيف) و (كم) ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان
موضوع الحركة يتحرك من فرد لتلك المقولة الى فرد آخر منها سواء كانا
متحدى النوع والصنف اولا ، ففي الحركة الانية ينتقل المتحرك من جزء
من الأين الى آخر ، وفي الكمية ينتقل النامي مثلاً من كم الى آخر ، وفي
الكيفية ينتقل الجوهر المكيف من كيف الى آخر ، وفي الوضعية ينتقل
المتحرك من وضع الى آخر •

واما باقي المقولات فلا تقع فيها الحركة اما الجوهر فلانه ، وان
قال الحكيم بتبدل صورته بصورة اخرى ، لكن ذلك ليس تدريجيا حتى
تكون حركة وانما هو دفعي ويسمى بالكون والفساد • واما المتكلم فلما لم
يعترف بوجود الصورة الجوهرية منع ذلك التبدل فيه وقال لا كون
ولا فساد فيه والتبدل انما هو في كفياته دون صورته • واما اتى فذكر الشيخ

لرئيس في النجاة انه لابد للحركة من متى فلو وقعت حركة في متى لكان للمتى متى وهو باطل • وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعيا • واما الأضافة فلانها طبيعة غير مستقلة بذاتها بل هي تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للحركة قبلتها هي والا فلا ، وكذلك الملك والفعل والانفعال • ومنع بعضهم وجود الحركة في هذين الأخيرين وتفصيله في المطولات • ثم الحركة انوضعية كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكانه وانما يتبدل وضع اجزائه ونسبتها الى الامور الخارجة عنها حاوية أو محوية بتحريك كل جزء منها عن حيزه تحركا اينيا • لا يقال لا جزء له بالفعل لعدم الفك والفصل الواقعي فكيف يقال بحركة الأجزاء ، ثم كيف يعقل حركة جميع اجزاء الشيء عن محلها دون المجموع ؟ لانا نقول الاجزاء محققة الذوات في نفس الامر والمفروض وصف الجزئية لعدم الفصل بالفعل فيها وانه لا يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها تحرك مجموعها عن مكانه ضرورة اختلاف حكم لاجزاء والكل المجموعي ، واما الحركة الأينية فظاهرة مما مر ، واما الحركة الكيفية وتسمى الاستحالة فكما يتسود الغيب تدريجا وكما يتسخن الماء البارد • وما يقال من انه لا انتقال للماء من حالة الى اخرى بل هناك اجزاء نارية مستترة فيه تبرز باسباب خارجية كمجاورة النار له ، أو اجزاء نارية خارجية ترد عليه اذ ذاك فما لا يلتفت اليه لمصادمته لضرورة العقل • واما الحركة الكمية فتتصور باربعة اوجه لانها بالازدياد أو بالانتقاص والاول اما بانضمام شيء اخر اليه كنمو النبات شيئا فشيئا وازدياد مقداره في جميع الاقطار بنسبة طبيعية ، أو بالتدخل كالدهن الذائب بعد الانجماد • والثاني اما بانتقاص اجزائه في جميع الأقطار بنسبة طبيعية كذبول الشيوخ أو بالتكاثف كالماء اذا انجمد •

تكون بالذات بلا واسطة : مثالها حركة السفينة
تكون بالعرض إن تطالب : مثالها حركة للراكب

ثم قد (تكون) الحركة لمحلها (بالذات) أي (بلا) وجود (واسطة) في عروضها له ، والواسطة في العروض ما تكون واسطة لعروض صفة له حقيقة لغيره مجازاً ، والواسطة في الثبوت ما تكون واسطة في ثبوت صفة لغيره بدون أن يكون هو متصفاً بها ؛ كالباري تعالى الواسطة في ثبوت البياض للقرطاس • وقد تطلق على المعنى الأعم وهو ما يكون واسطة في ثبوت صفة سواء اتصفت بها هي أولاً • وأما الواسطة في الإثبات فهي ما تكون واسطة في تصديق القلب بالأحكام كالادلة للتأنيج و (مثالها) أي الحركة الذاتية (حركة السفينة) فإنها متصفة بها بدون واسطة في العروض وإن كان هناك واسطة في الثبوت وقد (تكون) الحركة ثابتة له (بالعرض) و (إن تطالب مثالها) فهو (حركة للراكب) على السفينة مثلاً بواسطتها • هذا ما هو المشهور ، وأما التحقيق فهو أن المثال محل نظر وذلك لأن لفظ « بالذات » في قولهم « وتكون الحركة بالذات أو بالعرض » أما بمعنى الحقيقة المقابلة للمجاز النافية للواسطة في العروض ، وأما بمعنى « أولاً وبالذات » المفيد لنفي الواسطة في الثبوت ، والحركة أما عبارة عن تبدل الأبعاد بناء على أن المكان هو البعد ، أو عن الحالة المستمرة الثابتة للمتحرك من مبدأ المسافة إلى منتهاها بناء على أن المكان هو السطح ، وعلى كل ففيه أشكال لأن حركة كل من السفينة وراكبها حركة بالذات بالمعنى الأول أي حقيقة لهما إلا أنها حقيقة للأولى ومجاز للثاني ، وإنما المثال الموافق لذلك المقصود حركة الجواهر وأعراضها ، وليست حركة شيء منهما بالذات على المعنى الثاني لأن حركة كل منهما تحتاج إلى الواسطة في الثبوت ، وغاية ما يقال إن

بنسبة لما به قسرية ارادية ، اخرها طبيعيه
ووحدة جنسية تكفيها وحدة تا التي تكون فيها

الحركة بالذات معناها ان يكون مبدء الانتقال والتغير في ذات المتحرك ،
والحركة بالعرض غيره فيصح المثل حينئذ ضرورة ان مبدء التغير والانتقال
والتوجه موجود في السفينة لا في راكبها هذا •

ثم الحركة (بنسبتها) (لما به) الحركة اي المحرك على ثلاثة
اقسام (قسرية) و (ارادية) بالوقف للوزن و (آخرها طبيعية) وذلك
لانه اما خارج عن المتحرك فقسرية كحركة الحجر الى فوق ، واما داخل
فيه وحينئذ ان كانت مع الشعور بها فهي ارادية كحركة الانسان وغيره من
الحيوانات ، اولا فطبيعية كحركة النار والنبات والنبض والنفس من حيث
الاحتياج الى مطلقها • وما قيل من ان الطبيعة لا تكون الا صاعدة أو هابطة
فانما هو في حركة البسائط العنصرية واما المركبات فتفعل الى جهات
مختلفة • ثم قد تتحد الحركة وقد تختلف وقد تتضاد وقد تنقسم ووحدتها
اما جنسية أو نوعية أو صنفية أو شخصية •

(ووحدة جنسية) لها (تكفيها وحدة تا) المقولة (التي تكون)
الحركة (فيها) فالحركة الواقعة في كل مقولة من المقولات الاربعة جنس
منها سواء قلنا ان مطلق الحركة جنس عال للحركات بناء على ان الحركة
مقولة برأسها زائدة على المقولات العشر كما قيل به ، او انها داخلية في
احداها كما قيل انها من مقولة الأنفعال ، أو ان الحركة في اية مقولة عين
تلك المقولة ، اما على الأخير فظاهر واما على الثاني فلانه حينئذ يكون الانفعال
جنساً عالياً ومطلق الحركة جنساً متوسطاً والحركة الكمية والكيفية والايئية
والوضعية اجناساً سافلة ، وبوحدة جنس ما فيه الحركة من احدى تلك

ووحدة نوعية بوحدة ما فيه ، منه ، واليه اثبت
ووحدة شخصية ، فادرك بوحدة لما سوى المحرك

المقولات تحصل لها الوحدة الجنسية اذ المقصود بها الوحدة الجنسية ولو
سافلة لا الوحدة الجنسية العالية ، وكذا على الاول وذلك لان الحركة
حينئذ تكون جنساً عالياً والحركة الكمية واخواتها اجناساً سافلة فيحصل
المقصود ، فاندفع ما يقال ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة
جنساً لما تحته والا فلا تتحقق الوحدة الجنسية بوحدة ما فيه ، وذلك لانا
لا نريد الوحدة الجنسية العالية بل الوحدة الجنسية مطلقاً ولا شك
انه وان كانت الحركة جنساً لما تحته فبوحدة ما فيه الحركة تتحد جنس
الحركة الاينية أو الكمية أو الكيفية أو الوضعية وهذا ظاهر ، على انه
يمكن ان يراد بالوحدة الجنسية للحركة الوحدة لجنس ما فيه كما افاده
الاستاذ المحقق طاب ثراه فتدفع تلك الشبهة ايضاً • ثم ان اعتبار الحركات
الاينية متحدة في الجنس العالي بناءً على ان الحركة في كل مقولة عين تلك
المقولة ، مبني على ان المراد بالجنس العالي ما لا جنس فوقه فلا يرد انه انما
يثبت الاتحاد في الجنس العالي اذا كان تحت الاين اجناس ولم تثبت ذلك
وانما الثابت ان تحته انواعاً قاله المولى عبدالحكيم •

(وَوَحْدَةٌ) مفعول مقدم على عامله اي اثبت وحدة (نوعية)
للحركة (بوحدة ما فيه) كما في الوحدة الجنسية لانه اذا اختلفت اختلفت
الحركة جنساً كالحركة الاينية والكيفية وبوحدة ما (منه و) ما (اليه) لانه
اذا اختلفا اختلفت الحركة نوعاً كالحركة الصاعدة والهابطة (اثبت ووحدة)
موصوف بقوله (شخصية) ومفعول لقوله (فادرك) اي وادرك ووحدة
شخصية لها (بوحدة لما سوى المحرك) من الأمور التي لا بد منها للحركة ،

وبتضاد مبدء ومنتهى فقد بدا في فهمهم تضادها
فانقسمت بانقسام قد علن لما وما فيه ، له ، وللزمن

وذلك للقطع بان الحركة الصاعدة غير الهابطة والالينية غير الكيفية وحركة
زيد غير حركة عمرو لأن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين
وحركته بالامس غير حركته اليوم وحركته في هذه المسافة غيرها في تلك •

اما وحدة المحرك فلا عبرة بها في الوحدة الشخصية لان الحركة الواحدة
قد تقع بمحركات متلاحقة كحركة ماء في الحرارة بتلاحق النيران • واما
تضادها فافاده بقوله (وبتضاد مبدء ومنتهى • فقد بدا في فهمهم تضادها)

ولا عبرة في تضادها بتضاد ما سواهما اما ما فيه فلان الصاعدة والهابطة
متضادتان مع اتحاد ما فيه الحركتان ، واما ما به فلانه قد تتضاد الحركة
مع اتحاده كما في حركة جسم صعوداً وهبوطاً بالارادة وقد تتماثل مع

تضاد ما به كما في الحركة الصاعدة للحجر بالقسر وللنار بالطبيعة ، واما
ماله فلان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعاً الى تحت متضادتان مع اتحاده ،
واما الزمان فلانه ليس فيه اختلاف الماهية فضلاً عن التضاد فكيف يترتب

تضاد الحركة على تعدده • ثم التضاد قد يكون بالذات كالحركة من السواد
الى البياض وبالعكس وقد يكون بالعرض كالحركة من الحضيض الى الاوج
وبالعكس فان بين المبدأين فيها تضادا بعارض كون المبدء في الاولى اقرب

من المركز والمنتهى ابعد منه وفي الثانية بالعكس واما انقسامها (ف) اعلم انها
(انقسمت بانقسام) بقطع الهمزة للضرورة (قد علن) وظهر ذلك الانقسام
(لما) موصول وفصل بينه وبين صلته وهي قوله الآتي « له » بقوله (وما فيه)

اي انقسمت الحركة بانقسام ما (له) وهو المتحرك لأن ما يقوم بجزء من
المتحرك غير ما يقوم بجزء آخر منه ، وبانقسام ما فيه فان الحركة الى نصف

السرعة والبطء

يلزمها كيفية تفاوتت ببطيء أو بسرعة قد سميت

المسافة نصف الحركة الى كلها ، (و) بانقسام (للزمن) فان الحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا ظاهر •

(السرعة والبطء)

واعلم انه (يلزمها) اي الحركة مطلقا عند الحكماء وبالمعنى الموهوم عند المتكلمين وذلك لان الحركة المحققة عندهم منطبقة على الجوهر الفرد والآن ، ولما كانا غير منقسمين لم يبق هناك مجال لتصور التفاوت بين حركتين

آنتين بالشدة والضعف (كيفية) قائمة بالحركة عند الحكماء لتجويزهم قيام العرض بالعرض بناء على ان القيام هو الاختصاص الناعت • واما المتكلمون فلا يقولون بان هناك كيفية قائمة بها لمنعهم قيام العرض بالعرض ،

بل يقولون بان السرعة والبطء من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الأضافة الى حركة اخرى ولهذا تختلفان بالأضافة (تفاوتت) الكيفية نفسها عند الحكم بسبب كون بعضها شدةً وبعضها ضعفاً ، ونفس الحركة عند

المتكلم اذا قيست الى حركة أخرى ، وقوله (ببطء أو سرعة) متعلقان بقوله (قد سميت) اي قد سميت تلك الكيفية او الامر الاعتباري المنتزع منها بالبطيء اذا كانت ضعفاً وبالسرعة اذا كانت شدةً ، فانه اذا كان هناك

مسافة اطول مما قطعها فيه الآخر فالحركة الاولى تسمى سريعة والاخرى بطيئة • واختلفوا في منشأ بطئها فذهب المتكلمون الى انه السكنات المتخللة بين اجزائها ، والفلاسفة الى انه ضعف الميل واستدلوا عليه بوجوه : منها انه متى تحققت حركة تحققت شرائطها وارتفعت موانعها ومتى تحققت الشروط وارتفعت الموانع فلو وجد فيها السكون لزم تخلف المعلول عن

في البطيء نفى مطلب التخلل للسكنات عندنا لم يقبل
لزم عندهم سيكون بين حركتين مستقيمتين

العلة التامة • ومنها انه لو كان البطء بتخلل السكنات لزم الانفكاك بين اجزاء
الرحى الحاصلة في ما بين اطوقين • ومنها انه لو كان البطء بتخللها لزم
زيادة سكنات جناحي الطائر على حركاتهما بملايين فيما اذا قطع في اليوم
والليلة مسافة أميال كما تقطع الشمس دائرة الكرة لان مقدار السكنات
المتخللة بمقدار زيادة اجزاء حركة الشمس على حركته ومتى لزم ذلك لزم
ان لا ترى حركته لكونها مغلوبة بالسكنات المتضاعفة • ومنها ما افاده
صاحب المواقف بما حاصله انا اذا غرنا خشبة في الأرض فاذا كانت الشمس
في افقها الشرقي وقع الظل في الجانب الغربي ولا يزال يتناقص الظل الى
ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها فاذا ارتفعت الشمس من الافق الشرقي
فان وقف الظل آنا ولم ينتقص اصلا جاز ذلك في الآن الثاني والثالث
فيجوز ان تتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل • وان تحرك الظل
جزء كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانخفاض
اقل من الحركة الارتفاعية في المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل
سكون • فثبت ان البطء بضعف الميل لا بتخلل السكنات • واما المتكلمون
فاصروا على دعواهم كما افاده الناظم عنهم بقوله (في البطء) للحركة
(نفى مطلب التخلل للسكنات) بين اجزاء الحركة البطيئة واثبات ضعف
الميل (عندنا) معاصر المتكلمين (لم يقبل) واجابوا عن وجوه الفلاسفة
باجوية اعلن ضعفها السعد في شرح المقاصد ورأيتها كذلك فلذا تركتها
و (لزم عندهم) اي عند الفلاسفة (سكون بين كل حركتين مستقيمتين)
كصاعدة وهابطة وذلك لان كلا من الوصول الى منتهى المسافة والرجوع عنه

ي ذلكم ايضاً فما اصابوا ؟ دليلهم مُعارض مُجّاب

غرفة منها

إذا تحرك تحركين عن مبدء جسم لوجهتين

آني وآن الوصول غير آن الرجوع ، فلولا زمان السكون بين الآنين لزم تتاليهما المستلزم لوجود الجزء ، وهم (في ذلكم) القول (ايضاً) اي كقولهم بان البطء بضعف الميل (فما اصابوا ، ودليلهم) على وجوب السكون (معارض) و (مجاب) عنه اما الجواب عنه فهو انه ان اردتم بآني الوصول والرجوع الآن الحقيقي فيتجه انه لا آن عندكم بدون انقطاع الزمان لانه عندكم طرف الزمان فاين الآن الذي يقع فيه الوصول أو الرجوع ؟ وان اردتم به زمانا لا ينقسم الا فرضا فلا نسلم لزوم تغاير آني الوصول والرجوع لجواز ان يقعا في آن واحد بحسب ما له من الانقسام الوهمي ، ولو سلمنا لزوم تغاير الآنين فلا نسلم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى حيث لا يلزم من وجود الآن بذلك المعنى الا الجزء الذي ينقسم وهما ولا ينقسم فعلا ولا بأس فيه . واما المعارضة فهي انه لو لزم السكون بين الحركتين لكان بلا سبب لكن التالي باطل ، اما بطلان التالي فبالبدئية ضرورة ان الممكن لا يحدث بلا علة ، واما الملازمة فلانه لا مجال بين الحركتين للسكون الطبيعي لان الطبيعة تقتضي الخروج الى الحالة الملائمة لها ، والسكون بينهما لكونه في الجزء القريب منهما ليس ملائما لها ، وكذا لا مجال للسكون القسري اذ الفرض عدم القاسر سواء كان ارادة أو غيرها فبقى السكون بلا سبب ، واجابت الفلاسفة عنه بان السبب له علة عدم الحركة عند تعادل القوتين الصاعدة والهابطة القاسر الى السكون .

(غرفة منها)

(اذا تحرك تحركين عن مبدء) معين (جسم) الى جهة كالتحرك في

وكانتا صاحبتَي تقابل فبُعْدُهُ بحسب التفاضل
إن لم يكن تفاضل فيسكن وذاك في الأربع أيضاً يعلن
فكان في الأين بقاء النسبة كان بقاء النوع في الباقية
فكان موجودا يضاد الحركة ، وقيل لا بل عدم للملكة

سفينة الى الجهة التي تتحرك هي اليها فبعده عن المبدء بقدر الحركتين أو
(لوجهتين) اي الى جهتين (وكانتا) اي الوجهتان (صاحبتَي تقابل ؛ فبعده)
عن المبدء (بحسب التفاضل) اي الفضل لاحدى الحركتين على الأخرى
ان كان هناك تفاضل و (ان لم يكن تفاضل) بينهما اي فضل لأحدهما على
الأخرى (فـ) يرى انه (يسكن) في المبدء لجبر كل منهما للأخرى وان
كانت الجهتان غير متقابلتين كالتحرك شمالا في سفينة تجرى غربا فبعده عن
المبدء الى الجهتين بقدر خط هو وتر زاوية قائمة حاصلة من ملاقات الخط
الحاصل من فرض خط من حركته شمالا فقط مع نظير الخط الحاصل من
فرض حركة السفينة غربا فقط أو بالعكس ، وهذا الخط اطول من امتداد
كل من الحركتين واقصر من مجموعهما • واذا تحرك الى جهات كحركته
شرقا في سفينة تسير شمالا في ماء يجرى غربا وتحركه الريح جنوبا فيكون
متوسطا بين الجهات على حسب اقتضاء الحركات (وذاك) السكون (في)
المقولات (الأربع أيضاً) كالحركة (يعلن ، فكان) السكون (في الأين
بقاء النسبة) الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات أوضاع بان يكون الجسم
مستقرا في مكان واحد و (كان) السكون (بقاء النوع) الحاصل بالفعل
من غير تغير (في) المقولات الثلاث (الباقية) غير الأين فهو في الكم الوقوف
من غير ذبول ونمو او تخلخل أو تكاثف ، وفي الكيف بقاءه من غير اشتداد
أو ضعف ، وفي الوضع بقاءه من غير تبدل الى وضع آخر (فكان) السكون
بهذا الوضع امرا (موجودا يضاد الحركة ، وقيل لا) هو وجودي (بل)

كان كتاك كونه قسرياً طبيعياً ارادياً جلياً
وبتضاد ما السكون فيه تضاداً ذا السكون قد تلفيه
مثل السكون بالمكان الأسفل وما بالأعلى للأضافة اهـ دل

هو عدم الحركة عما من شأنه أن يكون متحركاً فهو (عدم للملكة) و (كان)
السكون (كتاك) الحركة (كونه) أي السكون اسم كان ومضاف إلى اسمه
وقوله (قسرياً) ومقابله أعني قوله (طبيعياً) و (ارادياً) أخبار للمكون
وقوله (جلياً) خبر كان وحاصله أن السكون كالحركة يكون قسرياً
كسكون الحجر معلقاً في الهواء بل على الأرض فوق المركز وطبيعياً كسكونه
فيه و ارادياً كسكون انسان في مكان (وبتضاد ما) أي الشيء الذي
(السكون) موجود (فيه) وقوله (تضاد) منصوب بمضمر يفسره قوله
الآتي « تلفيه » ومضاف إلى (ذا السكون) وقوله (قد) للتحقيق (تلفيه)
أي تجده ومعنى البيت : وتجد بلا شبهة التضاد بين السكونين بتضاد ما يوجد
السكون فيه فقط ولا عبرة بتضاد الساكن والمسكن والزمان كما لا علاقة
له بما منه وما إليه وهو واضح وذلك (مثل السكون) القائم (بالمكان
الأسفل) كالمركز (وما) أي وكالسكون القائم (بالمكان) الأعلى (وإن
اشكل عليك المثال بأن السكونين ليسا متضادين وهو ظاهر وكذا المكانان
لأن المتضادين وصفان وجوديان لا يجتمعان في محل واحد وهما ليسا
كذلك • فـ (الأضافة) أي اضافة ذلك التضاد ونسبته إلى وصفين عارضين
للمكان الأسفل والأعلى وهما كون الأول في غاية القرب من المركز والثاني
في غاية البعد عنه (اهـ دل) من هـ دل الحمام إذا صوت أي صوت بتلك
الاضافة لتدفع الاشكال عنك وعن امثالك ، ويتبين الجميع أن ليس بين

الجفنة الخامسة في الاضافة

تعريفها تا نسبة انعكست سمتها باسمين ما التبست

السكونين ولا بين المكانين نفسيهما تضاد وانما هو بين الوصفين الملحوظين لهما كما مر ، فظهر ما قررنا انه ليس معنى قوله « للاضافة اهدل » الامر بملاحظة الوصفين المتضايين اعني الأعلى والأسفل ، اما اولا فلان الأعلى لا يضائف الأسفل وانما مضائفه العالي ، كما ان مضائف الأسفل هو السافل ، واما ثانيا فلانا لو سلمنا التضاييف بينهما فيندرجان حينئذ في المتضايين لا في المتضادين والكلام فيهما • وفي قوله « للاضافة اهدل » لطافة الاشارة الى انه مل من الأين ويجب الانتقال الى مقام الاضافة في البين • هداانا الله بنور اللطافة الى سرور الاتصال والأضافة بمنه وكرمه آمين •

(الجفنة الخامسة في الاضافة)

(تعريفها) اي الاضافة كأن يقال (تا) الأضافة (نسبة انعكست على نفسها) في التصور يعنى انها نسبة تتعلل قصدا بالقياس الى نسبة اخرى ملحوظة بالتبع تعقل بالقياس الى الأولى ، فكل منهما لازم بين بالمعنى الأخص للأخرى وبينهما معية ومصاحبة في التعقل ، ولمشابهة هذه المصاحبة بالتوقف يقال ان بينهما دورا معيا ، والا فلا دور هناك حقيقة اذ لا توقف لاحدهما على الأخرى لاقتضائه تأخر الموقوف وتقدم الموقوف عليه وهما معقولتان معاً كالأبوة والبنوة و (سمتها) اي وتسمية هذه الأضافة التي هي النسبة المذكورة (باسمين) وهما المضاف الحقيقي اذا لوحظت بدون المعروض كالأبوة والبنوة ، والمضاف المشهوري اذا لوحظت مع معروضها كالأب والأبن (ما التبست) على من يعرف المصطلحات وتسمى النسبتان وحدهما

والنسبتان قد توافقتان من طرفيهما وتخالفتان
عروضها لكل موجود جلي فالاول الواجب مثل الاول
وطرفاهما متكافئتان وانظر الى المعروض بالأمعان

متضائفين حقيقيين ومع معروضهما متضائفين مشهورين •

(والنسبتان) المتضائفتان (قد توافقتان) بفتح التاء محذوف التاء من
التفاعل كعديله الآتي ، اي قد توافقتان في الاسم (من طرفيهما) كالأخوة
والتماثل والتساوي والتجانس والتغاير والتضاد (و) قد (تخالفتان) اي
تتخالفان فيه منهما كالابوة والبنوة والعالية والمعلومية و (عروضها) اي
الأضافة (لكل) معروض (موجود) واجباً أو ممكناً جوهر اولاً (جلي)
لاخفاء فيه (فا) لاضافة العارضة لـ (الأول الواجب) تعالى (مثل الاول)
المضائف للآخر وللجوهر كالأب وللكم كالأقل وللكيف كالأحر وللأين
كالأعلى وللمتى كالأقدم وللأضافة كالأقرب وللوضع كالأشد انحناء وللملك
كالأكسى وللفعل كالأقطع وللأنفعال كالأشد تسخناً ومضائفتها الأبن والقليل
والحار والعالي والقديم والقريب والشديد انحناء والكاسي والقاطع والشديد
تسخناً (وطرفاهما) اي الأضافة (متكافئتان) اي متماثلتان في الإطلاق
والتقييد والوجود والعدم خارجاً أو ذهنياً وقوة أو فعلاً ، فاذا كانت في
طرف مطلقاً ففي الآخر كذلك وهكذا ، فالنصف المطلق في مقابلة الضعف
المطلق والنصف المقيد في مقابلة الضعف المقيد ومتى وجد احدهما في ظرف
يجب ان يكون الآخر موجوداً فيه •

(وانظر الى المعروض) للأضافة (بالأمعان) لتمييزه عن العارض
وتعلم ان المتكافئتين هما العارضان وهدما أو المعروضان من حيث الاتصاف

بهما لا من حيث الذات ، وحيث يندفع الاعتراض بن المتقدم والمتأخر زمانا
 متضائتان مع عدم تكافؤهما في الوجود لان المتقدم موجود في زمان المتأخر ،
 وذلك لان المتضايين هناك العارضان اعني مفهومي المتقدم والمتأخر أو
 معروضاهما مع العارضين والمجموع الحاصل منهما ذهنيان ووجودهما معا في
 الذهن ثابت فيتكافئان باعتباره ، وغير المتكافئين نفس المعروضين وليسا
 بمتضائين • ولتعلم ان عارض الأضافة ليست طبيعة مستقلة بنفسها بل هي
 امر لاحق للموضوع بحيث يكون اللحق له مقوما لماهيتها فهي في جنسيتها
 ونوعيتها وشخصيتها وتضادها تابعة له على ما هو المشهور من انها تكون
 جنساً ونوعاً وشخصاً ، وانها تضاد غيرها لكن لا بالاستقلال بل بتبعية
 معروضها فاذا كان هو احد الامور فتكون الأضافة كذلك تبعاً له • وانما
 قلت على ما هو المشهور لانه معترض من وجوه بينها الأستاذ المحقق الشيخ
 عمر طاب ثراه : الأول انه يلزم منه ان لا تكون الحرية والاطولية متجانسين
 مع انهما مندرجان تحت الجنس الذي هو الأضافة • الثاني انه مناف لما سبق
 من ان الوحدة الجنسية في الحركة انما تكون بوحدة ما فيه اذا لم تكن
 الحركة جنساً لما تحتها فان ما هنا يقتضي عدم توقفها في الأضافة على عدم
 كونها جنساً لما تحتها • الثالث انه يقتضي ان لا يكون اسودية الانسان
 والغيب متمثلين وهو مخالف لما سبق من ان تنوع المحل لا يوجب تنوع
 الحال • الرابع انه يلزم ان يكون قرب زيد من حجر مع اخوته لعمر وشخصاً
 واحداً ، ومع بعد عمرو عنه شخصين متمثلين ، ومع قرب حجر من آخر
 متجانسين ، والكل ظاهر الفساد •

ثم المراد بتضاد الاضافتين تضاد اضافتين لا يعقل احدهما بالقياس الى
 الأخرى ، ويتجه عليه انهما قد يكونان متضادين مع تماثل المعروضين

الجفئات الخمس الآخر

ثم المتى ، والوضع والملك ، وان يفعل ، وان ينفعل الفعل افهم

كأحرية احد المائين وابردية الآخر هذا ، وانكر ابن سينا تضاد المتضائفين كالأحر والأبرد مثلاً محتجاً عليه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد في المتضادين شيء ليس بمتضائف لكن وصف التضاد متضائف ، فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضائف ، وهذا يدل على ان المتضائفين لا يتضادان لا تبعا ولا استقلالاً ، وحاصله انه لا يصدق على مثل الأحر والأبرد حدّ الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر هذا • ولتعلم ان التبعية للمعروض في الأحكام ليست مختصة بالاضافة بل سائر الأعراض النسبية كذلك فدقق النظر في المقام لتكشف عن وجوه الخرائد اللثام ، ولتجلى ظلمات الأوهام •

(الجفئات الخمس الآخر)

في المقولات الخمس النسبية الباقية التي افادها بقوله (ثم المتى) وهي هيئة تحصل من نسبة الشيء الى الزمان كحركة الشيء في مسافة ، أو الى الآن كوصوله الى منتهاها • وهي حقيقية ان لم يفضل الزمان عليه كاليوم للصوم او غير حقيقية ان فضل عليه كأوقات الصلوات • (والوضع) وهي هيئة حاصلة للشيء من نسبة اجزائه بعضها الى بعض او الى الامور الخارجة عنها كالقيام فانه هيئة للإنسان بحسب انتصابه وهي نسبة في ما بين اجزائه ، وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهي نسبة الى الأمور الخارجة • (والملك) وهو هيئة حاصلة للشيء من نسبته الى حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله ، كنسبته الى الثوب المحيط ببدنه أو الى العمامة الملفوفة

المشرعة الثامنة • الجفنة الاولى منها

انقسم الجوهر : جسم " ان قسم ، وغير ذا بالجواهر الفرد رسم
وقلت عن قول الحكيم ناقلا : ان هو للابعاد كان قابلا

حول رأسه • وقيد « ينتقل » احتراز عن المكان فانه لا ينتقل بانتقاله (وان يفعل) وهو الهيئة الغير القارة العارضة للمؤثر حال التأثير كحال المسخن ما دام يسخن (وان ينفعل) وهو الهيئة الغير القارة العارضة للمتأثر حال التأثير كحال المتسخن ما دام يتسخن وقوله (الفعل) مفعول لقوله (افهمن) اي افهمن فهما صحيحاً فعلي وصنعي في اختيار « ان يفعل » و « ان ينفعل » على لفظ الفعل والأنفعال ، وذلك لانهما ليسا نصين في المقصود فان لفظ الفعل والأنفعال كما يحتملان المقولتين يحتملان الأثر الحاصل بعد استقرارهما ، وذلك قد يكون كيفاً كالسخونة الحاصلة من التسخين ، أو وضعا كالقيام الحاصل من اقامة مقيم له • أو غيرهما من الأعراض كالآين هذا آخر ما وصل اليه جهدنا في اصال الجفنتان المروية الى افواه العطاش الى الحقائق العرضية من المشرعة السابعة من المشارع الآخذة من المنبع الذي تنبع منه الحكم المرضية •

(وهذه هي المشرعة الثامنة • فالجفنة الاولى منها)

في تقسيم الجوهر على مذهب المتكلمين والحكماء

ويعرف بانه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع و (انقسم الجوهر) عند المتكلمين الى قسمين فهو (جسم ان قسم) اي قبل الانقسام الى جزئين فاكثر (وغير ذا) كاقابل للانقسام (بالجواهر الفرد رسم • وقلت) في تقسيمه (عن قول الحكيم ناقلا : ان هو) اسم لكان المحذوف المفسر بلفظ

فذلكم جسم وأولا يقبل فجزؤه ، وهو به لو يحصل
بالفعل ذا صورة أو بالقوة فوسموه بينهم بالمادة
أو خارج عنه به تعلق له عليه اسم نفس اطلقوا
أو خارج عنه به ما علّقا كان عليه اسم عقل اطلقا

الجفنة الثانية

فالجسم عند المعشر العظام الجوهر القابل لا تقسام

كان الآتي (للأبعاد) الثلاثة وهي الطول والعرض والعمق (كان) ذلك
الجوهر (قابلا ، فذلكم) الجوهر القابل لها (جسم ولولا يقبل) الجوهر
لها (فـ) هو اما (جزؤه) اي جزء للجسم (وهو) اي وذلك الجزء (به لو
يحصل) الجسم (بالفعل فذا) ك (صورة) جوهرية (أو) به يحصل
الجسم (بالقوة فوسموه بينهم بالمادة) وبالهوى ايضا (أو خارج) عطف
على قوله جزؤه اي واما خارج (عنه) اي عن الجسم حصل (به) اي
بالجسم (تعلق له) اي لذلك الجوهر الخارج عنه بالتدبير له والتصرف
فيه (عليه) اي على ذلك الخارج (اسم نفس اطلقوا ، أو خارج عنه)
اي عن الجسم (به) اي بالجسم (ما علقا) ذلك الخارج بالتدبير وان كان
له به تعلق بالأيجاد والتأثير فهو (كان عليه اسم عقل اطلقا) فاقسام الجوهر
عندهم خمسة ، ومنهم من زاد عليها الزمان أو المكان بناء على انهما من
الجواهر المجردة فتبلغ الاقسام ستة بل سبعة هذا •

(الجفنة الثانية) في تعريف الجسم

اعلم انه لا نزاع في ان لفظ الجسم موضوع بازاء معنى واحد واضح
عند العقل من حيث الامتياز عما عداه ، لكن لما كانت ماهيته خفية كثر النزاع
في تحقيقها واختلفت العبارة فيها على ما يأتي (فالجسم عند المعشر العظام)

ركب من جزئين أو من أكثر وذاك من تقسيمهم قد ظهرا
وقل لذي طول وعرض اعتزل : عمق كلامكم ذهي لا تحتل

اهل السنة الكرام هو (الجوهر القابل للأنقسام) سواء (ركب من جزئين)
اي جوهرين فردين (أو من أكثر منهما) ولم يعتبروا فيه قبول الأبعاد
الثلاثة (وذاك) اي كون الجسم ما ذكر (من تقسيمهم) المار للجوهر
(قد ظهرا) وعند المعتزلة ، على ما هو المشهور بينهم ، انه الطويل العريض
العميق • وادعوا ان هذا التعريف للجسم رسم ناقص بالخاصة المركبة
كالطائر الولود للخفاش بناء على انهم لا يقولون بالجسم تعليمي حتى يقال
بدخوله في تعريف الجسم الطبيعي على انه لو اعترفوا به لم يرد ذلك عليهم
ايضاً لان مرادهم بذلك ما هو المعروض للطول والعرض والعمق والجسم
التعليمي مركب منها لا معروض لها • فان قلت فاذا انكروا الجسم التعليمي
فلم لم يكتفوا في تعريف الجسم الطبيعي بالجوهر الطويل مثلاً واي حاجة
الى اعتبار العريض العميق • قلنا ليس كل منقسم جسماً عندهم حتى يكتفى
فيه بالتألف من جزئين ، بل النظام منهم قائل بان في الجسم اجزاء غير
متناهية ، والجبائي يدعى ان اقل ما يتركب هو منه ثمانية اجزاء بان توضع
اربعة فوقها اربعة ، وابو الهذيل يشترط فيه ستة بان توضع ثلاثة فوقها
ثلاثة ، ومنهم من قال بان اللازم فيه اربعة بان يوضع جزآن وبجنب احدهما
في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الاجزاء الثلاثة جزء آخر ، وعلى اي
التقادير لا يحصل الجسم بدون ما يحصل فيه الامتداد المفروض اولا والمفروض
ثانياً والمفروض ثالثاً فلذا عرفوه بما مر ، وعلى هذا يكون المركب الغير
الحاوي للامتدادات واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ، و اشار الناظم الى
مذهبهم ورفض البحث عنه بقوله (وقل لذي طول وعرض اعتزل) اي

عند الفلاسفة كان جوهرًا فيه أمكن الأبعاد أن تقدرًا

الجفنة الثالثة

ثم انقسامات البسيط تنتهي بالفعل كالفلاسفة لا تنتهي

لمن يعتبر في الجسم الطول والعرض أي والعمق وهم المعتزلة (عمق كلامكم) وغوره (ذهي) الرسالة الوجيزة (لا تحتمل) فلا تعرض له و (عند الفلاسفة كان) الجسم (جوهرًا فيه أمكن الأبعاد) الثلاثة (أن تقدرًا) أي أن الجسم الطبيعي ما أمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه • وفائدة اعتبار الفرض هي أن جسمية الجسم ليست مبنية على ما لها من الأبعاد بالفعل ، بل يكفي فيها بفرضها لأنها تبقى مع تبدلها كالشمعة المدورة تجعل مكعبًا ، وقد تزيد أبعاده بالتخلخل أو تنقص بالتكاثف ولأنه قد تفك الجسم عن الخط كما في الكرة المصمتة والأسطوانة وعن السطح أيضًا كما في تصور الجسم الغير المتناهي وأن امتنع وجوده بالدليل • وفائدة ذكر الامكان أن ذلك الفرض ليس يلزم للجسمية بالفعل بل مجرد امكانه كاف ، لكن الحق كما في شرح المقاصد الاكتفاء بالأمكان لأن المراد به الامكان العام الشامل لما يكون الأبعاد حاصلة فيه بالفعل لازمة كما في الأفلاك أولا كما في العنصریات ، أو بالقوة كما في الكرة المصمتة والأسطوانة كما مرّ آنفا هذا •

(الجفنة الثالثة)

في أن انقسامات الجسم هل هي حاصلة بالفعل أولا ، وهل هي متناهية أولا فقال (ثم) أي بعد ما علمت تعريف الجسم الطبيعي فاعلم أن (انقسامات) الجسم (البسيط) وهو الذي لم يتألف من اجسام مختلفة الطبائع (تنتهي بالفعل) إلى ما لا يقبل الانقسام أصلا أي لا فعلا ولا وهما ولا فرضا وذلك

بوجوده كثيرة :منها ان كل جسم قابل للانقسام وكل ما هو كذلك فانقساماته
 حاصلة بالفعل ، اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلان القابل له لو لم
 يكن منقسما بالفعل لكان واحدا حقيقيا ولو كان كذلك كانت الوحدة الحقيقية
 على تقدير ورود الانقسام عليه منقسمة وهو باطل • ومنها انه لو لم ينته
 الجسم الى الاجزاء الغير القابلة للانقسام بل كان قابلا له الى غير النهاية
 لكانت الخردلة اعظم من الجبل لكن التالي باطل ، اما بطلانه فبالبدية واما
 الملازمة فلعدم تناهي اجزائهما حينئذ وقبولهما الانقسامات الغير المتناهية •
 لا يقال ان العظم والصغر ليسا بكثرة الاجزاء وقلتها بل بحسب تفاوت
 المقدار وتفاوت مقداريهما مشاهد • لانا نقول التفاوت في المقدار لكونه عرضا
 ساريا في محله يستلزم التفاوت في الأجزاء التي هي محلها فيعود المحذور •
 ومنها انه لو لم ينته اليها لما وجد الزمان اذ لا يوجد منه غير الزمان الحاضر
 الا منقسم المنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة ووجوده يستلزم وجود
 الجزء فيلزم ان لا يوجد الحاضر ايضا • ومنها ان كل جسم اجتماع اجزائه
 ليس لذاته والا لما قبل الأفتراق ، وكل ما اجتماع اجزائه ليس لذاته فالله
 سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق فيه الافتراقات الى الجزء الذي لا يتجزى •
 ومنها انه لو وضعت كرة حقيقية على سطح حقيقي مسته بجزء غير منقسم
 وكلما مسته كذلك لزم وجود الجزء • ومنها انه كلما نمت فكلما ان
 حال عدم النماء مقدم على النماء فكذلك نماؤه بجزء غير منقسم مقدم على نمائه
 بجزئين وكما ان عدم النماء ممتاز عن النماء فكذلك النماء بجزء ممتاز عن
 النماء بجزئين وعند ذلك يثبت المطلوب •

واذا كان الحق ذلك فـ(كالفلاسفة) الغافلين عنه القائلين بان انقساماته
 غير حاصلة بالفعل (لا تلتهى) ولا تغفل ، وأشار بالكاف الى محمد

وذا لدى جمهور تلك الفرقة مركب من مادة وصورة
بساطة في نفسه له كما يحس بعض من اولاء زعما

الشهرستاني ومن يحذو حذوه من المتكلمين الذاهين الى ان انقسامات الجسم
البسيط غير حاصلة بالفعل • ثم الذاهون الى ذلك افترقوا فرقتين • فمنهم
من جعل قبول انقسام الجسم مقترا الى الهيولى وهم جمهور الفلاسفة كما
افاده الناظم بقوله (وذا) اي الجسم البسيط (لدى جمهور تلك الفرقة)
القائلة بعدم حصول انقساماته الممكنة بالفعل (مركب من مادة) بها يقبل
الانقسام (وصورة) جوهرية تحل فيها وعليها تتبدل الأمتدادات الطارئة ،
تحتاج الهيولى اليها في البقاء وتحتاج الصورة الى الهيولى في التعين
والتشخص • ومنهم من ذهب الى انه يقبل الانقسام بالذات وليس مركبا
من المادة والصورة بل هو بسيط في نفسه كما هو عند الحسن ويقبل الانقسام
بالذات وهم الاشراقيون من الفلاسفة ومحمد الشهرستاني واتباعه من
المتكلمين ، وهذا ما افاده بقوله (بساطة في نفسه له) اي للجسم (كما يحس
بعض من اولاء) القائلين بعدم حصول انقسامات الجسم بالفعل (زعما)
وكذلك منهم من يقول بعدم تناهي الانقسامات الممكنة وهم الجمهور ، ومنهم
من يقول بتناهيها وهم الاشراقيون ومحمد الشهرستاني ومن تبعه ، وهكذا
القائلون بحصول الانقسامات بالفعل منهم من يقول بتناهيها وهم جمهور
المتكلمين كما قال الناظم (لدى الذي يقول بالأجزاء) اي الذين يقولون
بان الانقسامات حاصلة بالفعل وهي اجزاء لا تتجزى (كن لها شيمة) اي
طبيعة (الانتهاء) ومنهم من يقول بعدم تناهيها وهو النظام ومن تبعه ؛
فالمذاهب اربعة : الاول ان انقسامات الجسم حاصلة بالفعل وانها متناهية

لَدَى الذي يقول بالأجزاء كان لها شِيمة الانتهاء
فلم تقع في البين لو ما إنتهت حركة لغاية هل وصلت ؟

وهو مذهب جمهور المتكلمين • الثاني انها حاصلة بالفعل لكنها غير متناهية
وهو مذهب النظام • الثالث انها غير حاصلة بالفعل وغير متناهية وهو مذهب
جمهور الفلاسفة • الرابع انها غير حاصلة بالفعل لكنها متناهية وهو مذهب
الأشراقين ومحمد الشهرستاني • وهنا مذهب خامس وهو ان الجسم مؤلف
من اجزاء صغار صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي وهو مذهب
ديمقراطيس ويمكن درجه في المذهب الرابع لان القول بعدم حصول
الانقسامات بالفعل صادق بان لا يكون شيء منها حاصلا بالفعل وان يكون
بعضها بالفعل دون بعض وهو مذهب ديمقراطيس •

واستدل على تناهي الانقسامات الحاصلة بالفعل بوجوه : الاول ما افاده
بقوله (فلم تقع في البين لو ما انتهت) يعنى انه لو لم تكن الأجزاء متناهية
لم تقع الأجسام المركبة منها بين الطرفين لكن التالي باطل اما بطلان التالي
فبالعيان واما الملازمة فباليان وهو ان انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين
باطل فاستحال ان تكون الاجزاء المركبة هي منها غير متناهية الا ان يلتزم
التداخل والبدئية تشهد ببطلانه • الثاني ما افاده بالجملة الاستفهامية
الانكارية وهي قوله (حركة لغاية هل وصلت) يعنى انه لو كانت الاجزاء
غير متناهية ما وصل المتحرك الى غاية المسافة التي يريد قطعها لان وصوله
اليها موقوف على قطع الاجزاء الغير المتناهية وذلك مستحيل • والثالث انها
لو كانت غير متناهية لم يلحق المتحرك السريع بالمتحرك البطيء فيما اذا كانت

ولم يُعِنْ في الطيِّ للمرامِ سَرِيعٌ آيْنٌ طَفْرَةُ النظامِ ؟

بينهما مسافة ما والتالي باطل بداهة ، ووجه الملازمة ان لحوقه به موقوف على قطع تلك المسافة المتوسطة وقطعها بقطع الاجزاء الغير المتناهية وذلك مستحيل لعدم تناهيها • والنظام لما بهت بهذا التجأ الى القول بالطفرة وهي عبارة عن قطع المسافة بدون محاذاة بعض اجزائها ولما كانت باطلة لمصادمتها البداهة اشار الناظم الى ردها بقوله (وَاَلَمْ يُعِنْ) مضارع معلوم من الأعانة ويتعلق به قوله (في الطي للمرام) اي في طي المسافة والوصول الى المقصود وقوله (سَرِيع) منادى وقوله (آيْن) اي اين تذهب اعترضت لبيان حيرة السالكين في مسلك النظام • وفاعل لم يعن قوله (طفرة النظام) ومعنى البيت لم يعن طفرة النظام واللجوء اليها في اثبات المرام من تركيب الاجسام من اجزاء غير متناهية لشهادة البداهة بطلانها ، فيا ايها السريع في السير المستعجل في الامر اين تذهب ؟ وما الطف هذا النظم فان قوله « في الطي للمرام » يجوز ان يراد به اثبات مقصود النظام بطريق التوصل بالطفرة ، وان يراد به طي المسافة الواقعة بين السريع والبطيء ليدحق هو به • وقوله « سَرِيع آيْن » يجوز ان يراد به المدافع عن النظام المستعجل المتجول الذي يتوصل بشتى الوسائل من هنا وهناك ، وان يراد به المتحرك السريع الذي يريد اللحوق بالبطيء حيث لا مجال للحوقه بالبطيء اذا لم تتناه الأجزاء •

الجفنة الرابعة

ونحو ذي الصورة والهيولى (*) خزي له في الآخرة والأولى (*)

(الجفنة الرابعة)

في تضعيف مذهب الفلاسفة ومن يحدو حدوهم

على اختلاف فرقهم ونصرة مذهب اهل السنة

(ونحو ذي الصورة والهيولى) اي ومثل هذه الصورة والهيولى

(*) (قوله والهيولى) الهيولى اربعة انواع : هيولى الصناعة ، وهيولى الطبيعة ، وهيولى الكل ، والهيولى الاولى ؛ فهىولى الصناعة كل جسم يعمل الصانع منه وفيه صنعته كالخشب للنجار والحديد للحداد والتراب والماء للبناء . وعلى هذا القياس كل صانع لا بد له من جسم يعمل منه وفيه صنعته ، ذلك هو الهيولى لذلك المصنوع . واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع في ذلك الجسم فهي الصور . وهيولى الطبيعة هو الماء والهواء والنار والارض ؛ لان كل ما تحت فلك القمر من الكائنات اعنى المعادن والنبات والحيوان مما يتكون من تلك الاربعة واليها ينحل عند الفساد . وهيولى الكل هو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعنى الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والموالييد الثلاثة . والهيولى الاولى عند بعض هو الاجزاء التي لا تتجزأ ، وعند آخرين ذات بنفسها يحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل والمقبول ذات الجسم . وقالوا بعبارة اخرى : الجسم الطبيعي مركب من الهيولى والصورة الجسمية وهي الجوهر الممتد في الجهات ، والصورة النوعية هي التي يختلف بها الاجسام انواعا ، والجسم الطبيعي هو هيولى ثانية للافلاك والعناصر الاربعة ، وتلك العناصر هيولى ثالثة للموالييد الثلاثة ، وتلك الموالييد قد تكون هيولى رابعة لما يتخذ ويصنع منها كقطع الخشب للسرير وغيره والحديد للقماقم ، وقد تكون تلك العناصر هيولى رابعة لما يتخذ ويصنع منها كالماء والتراب للبيت . وحاصل زعمهم انه لا بد من مادة قديمة يتوارد عليها الصور ويلزم انواع الفساد منه .

[منه]

(*) (قوله في الآخرة والأولى) اي افحام واسكات له اذا ناظر ، في

←

المثبتين على وجه قدم الهيولى والصورة الجسمية او النوعية على اختلاف الآراء ، أو ومثل صاحب الصورة والهيولى القائل بهما على ما مرّ (خزي) وعار (له في الآخرة والأولى) اي في النشأتين على قبح وفساد عقيدته وسوء مشوبته ، أو في اثبات الآخرة وهي الهيولى والأولى وهي الصورة لان ادلته واهية لا تفيد شيئاً فقد اتوا في ابطال الجزء بوجوده عديدة : منها ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فتحصل له جهات وجوانب فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه • ومنها ان تلاقي الجزئين اما بالكل بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز واحد منهما فلا يحصل الحجم من انضمام الاجزاء فلا يحصل الجسم وهو خلاف العيان واما بالبعض فيلزم انقسامه على تقدير عدمه • ومنها اذا فرضت ثلاثة اجزاء متماسة فالوسط ان لم يمنع الطرفين عن التلاقي فلا حجم ولا جسم وان منعهما عنه فما منه الى جزء غير ما منه الى الجزء الآخر فيلزم الانقسام على تقدير عدم الانقسام • وهذه الوجوه مبنية على ان تعدد الجهات والجوانب للجزء يستلزم انقسامه وهو ممنوع لجواز ان يكون لشيء واحد غير منقسم جهات واطراف فان تعددها لا يقتضى الانقسام في الخارج وانما يقتضيه في الوهم ، الا ترى ان النقطة المركزية لها جهات وهي بسيطة غير منقسمة ، وكذلك النقطة التي هي طرف الخط ذات جهات وهي غير منقسمة • لا يقال انهما وان كانا غير منقسمين بالفعل لكنهما منقسمان فرضاً ويكفى الانقسام الفرضي لاحتمال الجهات • لانا نقول ان الانقسام الفرضي اما مطابق للانقسام الواقعي فيلزم ان يكون

→

اثبات الصورة الآخرة وهي الهيولى وفي اثبات الصورة الاولى وهي الصورة ، مع اهل الحق • أو خزي له في الآخرة والأولى اي النشأتين بسبب ما يفيد زعمهم الفاسد من قدم العالم ونفي حشر الاجساد وسائر المفاسد المراغمة للشريعة الغراء •

[منه]

الجزء اجزاء ، أو غير مطابق له فيلزم منه جواز تعدد الجوانب الامر غير منقسم •

ومنها انه لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى لزم التفكيك بين اجزاء كل جسم تحرك حركة مستديرة وقطع البعض منه جزء أو أكثر ووقف البعض كطوقى حجر الرحى ، فانه اذا تحرك الطوق الكبير وقطع جزء من المسافة وقف الطوق الصغير ، ومتى وقف الطوق الصغير يلزم التفكيك بينها لكن التفكيك باطل لشدة الاستحكام بينها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو تحرك الطوق الصغير ايضا فاما ان يقطع مثل ما يقطعه الطوق الكبير فلزم مساواة حركة الطوقين وهو باطل بالبدية ، أو أقل منه فلزم انقسام الجزء وهو ايضا باطل • والمشهور ان هذا الوجه مبني على ان البطيء ليس بتخلل السكنات بل بضعف الميل • والصواب انه ليس مبني على شيء منهما لان اللازم من تحرك الطوق الكبير وقطعه جزء على كل من التقديرين احد الامور الثلاثة اما قطع الطوق الصغير جزء كالطوق الكبير أو قطعه اقل منه أو وقوفه هذا •

وعورضت الفلاسفة في هذا الوجه بانه لو سلمنا انتفاء الجزء فالفساد لازم ايضا لانه كلما تحرك الطوق الكبير اقل ما تقع به الحركة فعلا فاما ان يتحرك الطوق الصغير بالمقدار المساوي للكبير أو أقل منه أو يقف ويلزم من الاول ان يتساوى حركتا الطوقين ، ومن الثاني ان يكون اقل مما هو اقل ما تقع به الحركة فعلا ، ومن الثالث التفكيك والكل باطل • وقد يجاب عن هذا الوجه بانه انما يتم لو لم يكن بين الاجزاء فرج في الواقع وان كانت في صورة الاتصال وهما والا فلا يلزم التفكيك عند وقوف الطوق الصغير وبالجمله فادلتهم الموردة على بطلان وجود الجزء مقدوحة • ثم

طعناً لآبائِهِ أُمَّ هَاتِ وَلِوَالِيَدِ وَأُمَّهَاتِ

قالوا ولما لم يكن الاتصال في الجسم باجتماع الاجزاء ولا انفصاله بافتراقها فلا بد أن يكون له هوية امتدادية باقية لا تتبدل بتبدل المقادير كالشمعة التي تجعل تارة مدورة واخرى مكعبة وهكذا وهي الصورة الجسمية التي هي طبيعة نوعية لا تختلف الا بالعوارض • ولما لم تكن تلك الهوية باقية بعينها اذا ورد عليها الانفصال لزوالها وحدوث هويتين آخرين ، فلا بد ان يكون هناك امر قابل للاتصال والانفصال باق في الحالتين وهي الهیولی ونزلوها منزلة الجنس ونزلوا الصورة النوعية التي تتحقق بها الصورة الجسمية وتستند اليها الآثار المختلفة بمنزلة الفصل ، وادعوا ان الهیولی ليست في نفسها واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة بل وحدتها واتصالها بحلول الصورة الاتصالية فيها ، وكثرتها وانفصالها بطريان الانفصال عليها • هذا ما عليه الحكماء المشائيون واما الاشراقيون فعلى ان الاتصال والانفصال العارضين للجسم من الأعراض ، والقابل لهما هو الجسم نفسه وهو بسيط في نفسه كما عند الحس ولا تركيب فيه لا من الاجزاء كما عند المتكلمين ولا من الهیولی والصورة كما عند المشائيين ، واما عندنا فالجسم مركب من اجزاء لا تتجزء وهي منفصلة الا انه لصغر المفاصل التي تماسست الأجزاء عليها لا يحس بانفصالها فليس هناك حقيقة اتصال عرضي فضلا عن الاتصال الجوهری المعبر بالصورة الجسمية • هذا •

ثم قال (طعنا) متنازع فيه على المفعولية لقوله الآتي « ام وهات » وقوله (لآبائه) صلة له اي آباء ذي الصورة والهیولی والاضافة للملابسة القول والأعتراف اي آباء الموجودات المعترف بها من جانب القائلين بالهیولی

وَأَبْطَلَ الَّذِي بِهِ اسْتَدَلُّوا ضَلُّوا بِغَالِبِهِ بَلْ اضْطَلُّوا
مَشَى الْمَشَائِينَ لَا يُلَاقِي وَلَا تَضِيءُ مَشْعَلَةُ الْأَشْرَاقِي
وَأَثَبَتِ الْجُزْءَ الَّذِي اتَّسَمَا بِالْجَوْهَرِ الْفَرْدِ وَلَا انْقَسَمَا

وَالصُّورَةُ وَهِيَ الْمَادَّةُ الْمَشْتَرَكَةُ وَقَوْلُهُ (ا م) فَعَلَ أَمْرًا لِلْمَذْكُورِ الْمُخَاطَبِ بِمَعْنَى
اقْصِدْ وَقَوْلُهُ (هَات) اسْمُ فَعْلِهِ بِمَعْنَى آعْطَ ، وَقَوْلُهُ (وَلِوَالِيدِ) عَطَفَ عَلَى
قَوْلِهِ لِآبَائِهِ وَالْمُرَادُ بِهَا الْمَوَالِيدُ الثَّلَاثَةُ الْمَشْهُورَةُ اعْنِي الْمَعَادِنَ وَالنَّبَاتَ وَالْحَيَوَانَ
وَكَذَا قَوْلُهُ (وَامْهَات) وَالْمُرَادُ بِهَا الْعُنَاصِرُ الْارْبَعَةُ اعْنِي الْأَرْضَ وَالْمَاءَ وَالْهَوَاءَ
وَالنَّارَ أَيْ اقْصِدْ وَأَعْطِ طَعْنًا بَلِيغًا عَلَى الْآبَاءِ الْمُعْتَرَفِ بِهَا عِنْدَ أَصْحَابِ الْهَيُولَى
وَالصُّورَةُ وَهِيَ الْمَادَّةُ الْقَدِيمَةُ وَعَلَى الْاِمْهَاتِ وَهِيَ الْعُنَاصِرُ وَعَلَى الْمَوَالِيدِ
الثَّلَاثَةِ مِنَ الْحَيْثِيَّةِ وَالْجِهَةِ الَّتِي يَزْعَمُونَهَا مِنَ الْقَدَمِ وَلِزُومِ الْأُسْتَعْدَادِ
وَالتَّأَثُّرَاتِ فِيهَا مِنْ قَبْلِ الْعَقْلِ الْفَعَالِ (وَابْطَل) الدَّلِيلُ (الَّذِي بِهِ اسْتَدَلُّوا)
عَلَى اثْبَاتِ الْهَيُولَى وَالصُّورَةِ وَعَلَى الْمَادَّةِ الْقَدِيمَةِ إِذْ لَاحَظَ لَهُ مِنَ الصُّوَابِ
حَيْثُ (ضَلُّوا بِغَالِبِهِ) أَيْ بِأَكْثَرِ مَا أَوْرَدُوهُ مِنَ الدَّلِيلِ ، أَوْ ضَلُّوا بِالْغَالِبِ
الرَّاجِحِ ظَاهِرًا مِنْ دَلِيلِهِمْ فَضْلًا عَنْ مَغْلُوبِهِ الْمَرْجُوحِ مِنْهُ (بَلْ) لِلانْتِقَالِ
لِلْأَبْطَالِ (اضْطَلُّوا) ضَعْفَاءُ الْعُقُولِ فَلَا تَتَمَاشَوْنَ مَعَ الْفَلَّاسِفَةِ فِي طَرِيقِ
الْوَصُولِ إِلَى الْمَأْمُولِ فَانْ (مَشَى الْمَشَائِينَ لَا يُلَاقِي) طَرِيقُ الْحَقِّ (وَلَا تَضِيءُ
مَشْعَلَةُ الْأَشْرَاقِي) حَتَّى يَقْتَبِسَ مِنْهَا لِكَشْفِ ظُلُمَاتِ الْاِنْفُسِ وَالْآفَاقِ
(وَأَثَبَتِ الْجُزْءَ الَّذِي اتَّسَمَا) أَيْ صَارَ مُوسَمًا (بِاِسْمِ) الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ
وَلَا انْقَسَمَا) أَصْلًا وَقَدْ نَقَلْنَا لَكَ نَبْذَةً مِنْ أدلةِ الْأَطْرَافِ فِي الْخِلَافِ وَمَا رَدُّوا
بِهِ وَجُوهُ الْفَلَّاسِفَةِ حَسْبَمَا وَجَدْنَاهُ مُنَاسِبًا لَوْجَازَةِ الرِّسَالَةِ وَافْهَامِ الطَّلِبَةِ
وَلَعَلَّ فِيهِ اسْعَادًا لِلْمُنْتَهِينِ وَارْشَادًا لِلْمُبْتَدِئِينَ •

اجسامهم اسوع احمدت
وبذهي اختلفت الآثار
بل ان ذي تماثلت ما اختلفت
الى جناب ذي اختيار قادر
فجاز امثال حرارة لما
فقد بدا تماثل الاجسام
باحمارق الصور السويح
وعندنا اليه لا يصار
الا بما يعرضها واستندت
اذ واضح تماثل الجواهر
برودة النار وخرق للسماء
ومحصت قواعد الاسلام

ثم شرع في بيان اسباب اختلاف اثار الأجسام عند الفلاسفة والمتكلمين فقال (اجسامهم) اي الاجسام عند الفلاسفة المشائيين (انواع) اشتركت في الهيولى التي هي بمنزلة الجنس وفي الصورة الجسمية المطلقة التي هي حقيقة نوعية لا تختلف في جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن حقائق الأجسام و (اختلفت باختلاف الصور النوعية) التي هي كالفصول بملاحظتها مع الهيولى وان كانت اصنافا بالنسبة الى مطلق الصورة الجسمية التي هي حقيقة نوعية غير مختلفة في جزئياتها ، وانواعا لمطلق الصورة النوعية التي هي طبيعة جنسية تحتها انواع هي الصور النوعية المختلفة و (ب) سبب اختلاف (ذهي) الصور النوعية (اختلف الآثار لانواع الأجسام) و (ا) اما (عندنا) معاشر اهل السنة (فاليه) اي الى اختلاف الصور النوعية (لا يصار) في السببية لاختلاف آثار الأجسام (بل) نقول (ان ذي) الأجسام (تماثلت) لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة و (ما اختلفت الا بما يعرضها ، واستندت) العوارض المختلفة (الى جناب ذات ذي اختيار) بالنسبة الى كل حادث (قادر) عليه ابتداء (اذ واضح تماثل الجواهر) التي تركبت منها الاجسام فتتماثل الأجسام (فجاز) عروض (امثال حرارة) النار (لماء) بارد وعروض امثال (برودة) الماء البارد (لماء) جاز (خرق للسماء) خلافا لما ادعاه الحكماء لان غاية ذلك خرق العادة ولا امتناع فيه (فقد) اي اذ قد (بدا تماثل الأجسام ومحصت قواعد الاسلام) الكاشفة

عن اتقان الأعمال وأختيار ذي الجلال وقدرته الباهرة على كل ممكن بلا
فتور واختلال •

[تنبيه] اشتهر بين الناس ان حدوث العالم مبنى على ثبوت الجوهر
الفرد وقدمه مبنى على ثبوت الهيولى والصورة ، فلذلك تهالك اهل السنة في
اثبات الاول وابطال الأخيرتين ، والحق انه ليس كذلك فقد قال المحقق
العصام في مثل هذا المقام : لا يخفى ان ظلمات الفلاسفة انما هي في اثبات
الهيولى القديمة الابدية فلو اثبت حادثا فيعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة ، فنفى
قدمها اهون من اثبات الجزء انتهى • وقد تقرر ان نفي قدمها باثبات اختيار
الواجب تعالى ، حتى لا يلزم الاستعدادات اللامتناهية في جانب الابتداء
لتخصيص كل حادث بوقته دفعا للترجيح بلا مرجح ، ولكن ذلك ليس
كافيا فيه بل لابد ايضا من اثبات ان فعل المختار مسبوق بالقصد المقارن
للعدم ، فاذا ثبت هاتان المقدمتان لزم ان يكون الزمان امرا وهميا ، أو يكون
التقدم والتأخر بين عدمه ووجوده بالذات بالزمان ، فاذا ثبت ذلك ثبت
حدوث العالم سواء تركب الجسم من الهيولى والصورة او من الجواهر
الفردة ، وليترك الأمران لكشف العلم وقوة الاختراعات المدهشة فقد تحقق
اليوم ان الجسم متألف من الذرات وبينها فُرَجٌ وتنفذ قوة الأشعة منها الى
ما ورائها ويمكن ان يأتي المستقبل بثمرات ثمينة يستفيد منها العالم اجمع •

غرفة منها

وكان في الجزء الخلاف واقعا هل يقبل الحياة والتوابعها ؟
هل يمكن الوقوع للجزء على متصل الجزئين : قل نعم ولا
كذلك هل يمكن من ان يجعلها خط من الأجزاء كان حصلا ؟
دائرة ، وذلك هل شكل له ؟ فاختلفوا بأي شكل يشبه

(غرفة منها) في احكام الجزء

(وكان في الجزء الخلاف واقعا) بين القائلين به في انه (هل يقبل الحياة والتوابعها) له كالعلم والارادة والقدرة فجوزه الاشعري وجمع من قدماء المعتزلة ، وانكره المتأخرون منهم وهي مبنية على مسألة اشتراط الحياة بالبنية والحق انها شرط عادي لا تتخلف عنها الحياة عادة ويجوز تخلفها عنها عقلا ، وفي انه (هل يمكن الوقوع للجزء على متصل الجزئين) اي محل اتصالهما فـ(قل نعم) في جوابه ان صدقت به (و) الا فـ(لا) وفيه اشارة الى الأمر بالقول بإمكانه والجواب عن شبهة لزوم الانقسام بانه لا يلزم من ذلك لان وجود الجوانب لا يقتضي انقسامه الى الاجزاء (كذلك) اختلفوا في انه (هل يمكن من) زائدة في الاستفهام لشبهه بالنفي (ان يجعلها خط مؤلف من الاجزاء كان) ذلك الخط (حصلا دائرة)

(*) (قوله غرفة منها) في احكام الجزء واختلف القائلون بالجزء الذي لا يتجزأ في انه هل يقبل الحياة وتوابعها من الاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة ؟ فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة . وانكره المتأخرون منهم ، وهي متفرعة على مسألة كون الحياة مشروطة بالبنية ، وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على متصل الجزئين ؛ فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام . وجوزه ابو هاشم وعبد الجبار .

وانظر في قول الناظم : « قل نعم ولا » فان فيه دقة . واختلف في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة ؟ فجوزه امام الحرمين ،

←

مفعول ثانٍ للجعل فجوّزه امام الحرمين وانكره الاشعري بحجة انه على تقدير جعله دائرة اما ان تتلاقى ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم مساواة ظاهرها لبواطنها فيلزم منه اتحاد السمات المنافي للدائرة ، أولا بل يكون بواطنها اشدّ تلاقيا من ظواهرها فيلزم الانقسام ، فعلى هذا وجود الجزء ينافي امكان الدائرة المركبة منها وانما تتركب من الأجسام فحسب • لا يقال هذا الانكار منه يستلزم انكار اكثر الأجسام لتحقيق الدوائر في الحلقة وصفحة الدف والكرة الجسمية والجسم المخروط لان له ان ينكر كونها دوائر حقيقية بان يقول انها وان كانت دوائر في الحس لكنها في الحقيقة اشكال مغرسة لا يحس بتضاريسها (و) اختلفوا في ان (ذاك) الجزء (هل) يوجد (شكل له) فانكره الاشعري لاقتضائه محيطا ومحاطا ويلزم منه الانقسام ، واثبتته اكثر المعتزلة على ما هو المشهور لكن نقل بعضهم الاتفاق على انه لا شكل له كما مرّ (فاختلفوا) بعد انكار الشكل في انه (باي شكل يشبه) فقال القاضي لا يشبه شيئا منها لان ما لا شكل له كيف يشبه ذات غيره فيه ، وقال غيره نعم فمنهم من يشبهه بالمربع لجواز تركيب الجسم

→

وانكره الاشعري ، لانه على تقدير جعله دائرة اما ان يتلاقى ظواهر اجزائه كبواطنها فيلزم مساواة باطن الدائرة مع ظاهرها ، واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها ؛ فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب الغير المتلاقية ؛ فعلى هذا امكان الدائرة ينافي وجود الجزء • واختلف في انه هل له شكل ؟ فانكره الاشعري ، واثبتته اكثر المعتزلة ، لكن قال التفتازاني هذا ما ذكره الامام ، ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضاء الشكل محيطا ومحاطا فينقسم • واما الخلاف في انه يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي : لا لان ما لا شكل له كيف يشاكل غيره • وقال غيره : نعم ، فاختلف المبتنون فقل يشبه الكرة ، وقيل المثلث ، وقيل المربع • والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة ، وزعموا انه يمكن ان تتصل به جواهر ستة من جوانب ستة ، وانما يكون ذلك في المكعب • [منه]

الجفنة الخامسة

تداخل الجواهرات امنع وخلوها عن عرض لا تسمع (*)
وليس عقل خالص براض أن ركب الجسم من الأعراض
خلوه عن حيز أي فراغ ضرورة ممتنع ولاغ

منه بلا فرج ، ومنهم من يشبهه بالمثلث لانه أبسط الاشكال المضلعة ،
ومنهم من يشبهه بالكرة لعدم اختلاف جوانبه ولعل هذا هو الأشبه بالحق .

(الجفنة الخامسة)

(تداخل الجواهرات) أي دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ
من غير زيادة لهما على حجم احدها (امنع) أي احكم بمنعه حكما بديها
(وخلوها) أي الجواهرات والاجسام الحاصلة منها (عن عرض لا تسمع)
ولا تقبله بل احكم بان كلا منها لا يخلو عن عرض بحيث يتشخص به ،
وذلك لان كل جسم موجود متشخص وتشخصه انما هو بالأعراض الطارئة
عليه بإرادة القادر المختار لكونها مركبة من الجواهر المتماثلة (وليس عقل
خالص) عن السقم (براض) من (ان ركب الجسم من الأعراض) لان
تركب الامر القائم بنفسه مما يقوم بغيره غير معقول و (خلوه) أي الجسم
بل وكل جزء من الاجزاء سواء ركب منه الجسم اولا (عن حيز أي فراغ)
وبعد يشغله (ضرورة) أي بطريق الضرورة (ممتنع ولاغ) واستناد

(*) (قوله وخلوها عن عرض) وهذا أولى من قول صاحب التهذيب
« ويمتنع خلو كل عن العوارض وضدها كالحركة والسكون والاجتماع
والافتراق » لانه ان اراد انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من العارض
فمسلم ؛ لان تشخص الاجسام انما هو بالأعراض المستندة الى القادر المختار
لكونها متماثلة لتمثل الجواهر المركبة هي منها . وان اراد انه يجب ان
يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض فممنوع وسند المنع ظاهر .

[منه]

وانه اكثر من زمان ضرورة باق ونصا فان
 وذاك منته فليس يخلو عن انه له يكون شكل (*)
 ومرتق كان لديه سلم تناهي البعد له مسلم
 من كان عن سهم العدى احترسا موازيا مسامتا تترسا
 قد انتهت اذرعهم حين التقت مع شبر شردمتا وطبقت

خصوصيات الاحياز الى ارادة الفاعل المختار كخصوصيات الاعراض
 والاشكال (وانه) اي الجسم (اكثر من زمان ضرورة باق) ولا خلاف فيه
 ممن يعتد بقوله وان وجد في بقاء الاعراض زمانين ، وما استند الى بعض
 الاصفياء من القول بعدم بقاء الجسم محمول على اشتباه تجدد تعلق ارادة
 الباري ببقائه بتجدد نفس الباقي (ونصافان) اي وهو فان بالنص من الكتاب
 والسنة كقوله تعالى [كل من عليها فان] وقوله [كل شيء هالك الا وجهه]
 (وذاك) اي الجسم (منته فليس يخلو) شيء من الأجسام (عن انه له
 يكون شكل) وهو الهيئة الحاصلة له من احاطة حد أو حدود به .

ولما كان تناهي ابعاده نظريا واستدل عليه بوجوه عديدة منها البرهان
 السلمي وبرهان المسامطة والبرهان الترسي وبرهان التطبيق اشار اليها بقوله
 (ومرتق) الى قمة الفضيلة (كان لديه سلم) ذو طبقات من فكره الراقى
 (تناهي البعد له مسلم) و (من كان عن سهم) قدح (العدى) المنكرين
 لتناهي (موازيا مسامتا تترسا) اي تترس عنهم بترس ادلته الحافظة لعقيدته
 سواء كان موازيا لهم أو مسامتا معهم و (قد انتهت اذرعهم) الطويلة بدعوى
 اللا تناهي (حين التقت مع شبر شردمتا) المنكرين له (وطبقت) الأذرع

(*) (قوله يكون شكل) اي لا يخلو كل عن شكل لوجوب تناهيه
 لما سيجيء من استحالة لا تناهي الأبعاد ، وكل متناه فله شكل اذ لا معنى
 له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ، والتخصيص بالجسم لان الكلام فيه .
 [منه]

بالشبر ، فلتبين الوجوه بالترتيب فنقول : الوجه الاول البرهان السلمي وهو
 ان يفرض من نقطة خطان ينفرجان كساقى مثلث بحيث يكون بعد ما بينهما
 مساويا لامتدادهما فيلزم حينئذ من عدم تناهيهما عدم تناهي ما بينهما مع
 انحصاره بين حاصرين فيقال لو جاز عدم تناهي الابعاد لجاز امتداد خطين
 من نقطة كساقى مثلث يكون امتدادهما مساويا لامتداد ما بينهما ، ولو جاز
 امتدادهما كذلك جاز عدم تناهي ما بينهما مع كونه محصورا بين حاصرين
 لكنه باطل بالبدئية • الوجه الثاني برهان المسامطة ويسمى برهان الموازاة
 أيضا وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن بالضرورة ان تتحرك اليه
 كرة ، ولو تحركت اليه مال قطرها الموازي له الى المسامطة ، ولو مال القطر
 الى المسامطة لزم تعيين نقطة لبدئها لكن تعيين تلك النقطة مستحيل فوجود
 البعد الغير المتناهي باطل • ووجه استحالة تعيين تلك النقطة ان كل نقطة
 تفرض لها فالمسامطة مع ما فوقها من جانب لا تنهي البعد قبل المسامطة معها
 فلا توجد نقطة لها ابدا • والوجه الثالث البرهان الترسي ، وبيانه ان نقسم
 جسما على هيئة الترس ستة اقسام متساوية بان نخرج من مركزه ستة
 خطوط قاسمة له اليها فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة ، وكذا كل
 من الزاويتين الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
 ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الأضلاع والزوايا ، ويلزم من امتداد
 الخطين الى غير النهاية امتداد الخط الواقع بينهما الى غير النهاية مع كونه
 محصورا بين حاصرين • الوجه الرابع برهان التطبيق المسمى بالبرهان
 الشبري ايضا ، وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نقصنا منه شبرا ثم طبقنا
 بين البعد التام والناقص ، ولو طبقنا بينهما بعد النقص لزم اما مساواة البعد
 التام والناقص او تناهي البعد اللامتناهي على تقدير لا تناهيه والتالي باطل •
 ووجه الملازمة الكبرى هو أنه اما ان يقع بازاء كل جزء من البعد التام

وَبَيْنَ فَرْقَةٍ مَقُولٌ دَائِرٌ ما قد يلي الجنوب ذا يغاير
لذا الذي كان يلي الشَّمالا بمحض وهم سمَّ ذاك القالا
ولا فتقاد الشرط لا للصارف ممتنع مَدَّ يَدٍ للواقف
طَرَفُهُ طَرَفُ أَهْلِ ذِي شَرَفٍ سماء من جهة انه طرف
نَهائِيَّةٌ ، وَذَا انْتَهَى الْأَشَارَةُ ما جاوزَتْ بل دونه انتهت
وَقَدْ غَدَا مَقْصِدُ ذِي الْحَرَكَةِ سُمِّيَ مِنْ ذَهَبِي الْجَهَةِ بِالْجَهَةِ (*)

جزء من الناقص فيلزم الأمر الأول ، أولا فيلزم تناهي البعد الناقص ويلزم منه تناهي البعد التام ايضا اذ لا يزيد على البعد الناقص الا بقدر محدود .

(وبين فرقة) من منكري تناهي الابعاد (مقول دائر) وهو ان (ما قد يلي الجنوب) من المواجه الى الكعبة مثلا (ذا يغاير لذا) الطرف (الذي كان يلي الشمال) منه فـ (بمحض) حكم (وهم) خال عن تأييد العقل (سمَّ ذاك القالا) اي المقولا (و) ما قال بعضهم من ان الواقف على طرف العالم ان امكنه مد اليد في ما وراء العالم فهناك بعد موجود والا فثمة جسم مانع عن المدة ، وعلى التقديرين يثبت في ما ورائه بعد مجرد او مادي ، فاجب عنه باختيار الشق الثاني اي انه لا يمكنه مد اليد (و) لكن (لا فتقاد الشرط) اي شرط المدة وهو الفضاء الذي يمكن فيه (لا) لوجود (الصارف) عنه (ممتنع مدَّ يد للواقف) هذا ثم (طرفه) اي طرف الأمتداد (طرف اهل ذي شرف) وهم اهل السنة السنية (سماء من جهة انه طرف نهاية وذا) ك الطرف (انتهاء الأشارة ، فهو ما جاوزته الأشارة ، بل دونه انتهت) هي (وقد غدا) طرف الأمتداد (مقصد ذي الحركة) بحركته اليه (سمي

(*) (قوله سمي من ذه الجهة بالجهة) المشهور ان الجهات ست ؛ وسبب الشهرة امران : احدهما خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلاثة متقاطعة ولكل بعد طرفان ؛ فيكون لكل جسم ست

←

وتلكم الجهة ، باعتبار ما لجهة الإنسان ، كان يُنسَمى
في الست تنحصر ما انحصرت حسب ما للجسم بالحقيقة
ان الطبيعي الذي لا يبدل عندهم العلو كذلك السفلى

من ذهبي الجهة (المذكورة) بالجهة • وتلكم الجهة باعتبار ما لجهة الانسان
كان ينتمى (من الرأس والرجل واليدين والظهر والبطن وهذا بحسب
العرف واما في نظر العلماء فباعتبار اطراف الامتدادات المتقاطعة للطول
والعرض والعمق (في الست تنحصر) وهي الفوق والتحت والخلف
والأمام واليمين والشمال لكنها (ما انحصرت) فيها (حسب ما للجسم)
من الأجزاء المختلفة السموت (بالحقيقة) هذا و (ان الطبيعي الذي
لا يبدل عندهم) من الجهات فهو جهة (العلو وكذلك) جهة (السفلى)
هذا •

(الجفنة السادسة) في بيان حدوث

العالم وفنائه بعد الوجود عندنا

قد علمت ان جمهور الفلاسفة قالوا بتركب الجسم من الهوى
والصورة ، وان لها وراء الصورة الجسمية صورة نوعية بها تختلف
آثارها ، وذلك لان الصورة الجسمية طبيعة نوعية لا تختلف جزئياتها الا
بالعوارض الخارجة عنها ، واما الصورة النوعية فطبيعة جنسية لها انواع

→

جهات • وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان في ماله من الرأس والقدم
والظهر والبطن واليدين وكذا سائر الحيوانات ، ولا حصر في الحقيقة في
عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد ، بل بالقياس
الى نقطة واحدة ، والطبيعي منها جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان
بالطبع ، وجهة السفلى وهي ما يلي قدميه بالطبع ، ولا تتبدلان اصلا •
والاربعة الباقية وضعية تتبدل بتبدل الاوضاع • [منه]

وُثِّبَتْ عَلَى حَدُوثِ الْعَالَمِ مِنْ بَعْدِ أَنْ كَانَ بِكُمْ الْعَدَمُ

مختلفة بالفصول كالصورة النارية والهوائية والمائية والترابية ، فزعموا ان الفلكيات قديمة بموادها وعين صورها الجسمية والنوعية ولا حادث فيها الا الجزئيات من الاوضاع والحركات المتعاقبة ، وان العنصریات قديمة بموادها شخصا وصورها الجسمية نوعا وصورها النوعية جنسا ، اي لم يلتزموا قدم جميع انواع الصورة النوعية وانما التزموا قدمها بحسب الجنس في ضمن اي نوع منها واحدا أو اثنين حتى جوزوا حدوث الصورة النوعية النارية ، هذا ما هو المشهور عنهم • واما التحقيق فهو ان الصورة النوعية قديمة بانواعها الاربعة لقولهم بقدم المواليد الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان وكل منها حاصل من امتزاج العناصر الاربعة جميعها فلزم من القول بقدمها القول بقدم صورها النوعية الاربعة •

واما المتكلمون فعلى ان العالم افلاكه وعناصره عاليها وسافلها حادث حدوثا زمانيا كما افاده الناظم بقوله (وثبتن) صيغة امر للمذكر المخاطب من التفعيل اي ثبت نفسك (على حدوث العالم) واعتقد اعتقادا جازما بحدوثه حدوثا زمانيا بمعنى انه خرج الى الوجود (من بعد ان كان بكم العدم) ولفظ العالم قال السعد في شرح الكشف هو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى • وقال مولانا الجامي قدس سره بيتا بالفارسية ترجمته « وما سوى الله روحه وجسمه شخص معين وعالم اسمه » • والمفهوم من كلام بعض المحققين انه اسم موضوع للمقدر المشترك بين جميع الاجناس وهو مفهوم ما سوى الله تعالى فيجوز اطلاقه على كل واحد من الأجناس اطلاق الكل على جزئياته وعلى كلها كاطلاق الانسان على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى

بشخصه ونوعه وجنسه وجزئه ووصفه ونفسه
لحصره في عرض وعين وقد نرى تغيراً لذين

كلها ، وعلى التقادير لا يطلق على الاشخاص وانما يطلق على كل جنس من
الاجناس بالمعنى اللغوي كعالم الانسان وعالم الحيوان وعالم النبات ونحوها
وعلى المجموع المركب منها بحيث لا يشذ منه شيء ؛ ففي قول الناظم
(بشخصه ونوعه وجنسه وجزئه ووصفه ونفسه) يناسب قوله بشخصه
وجزئه ووصفه اطلاقه على المجموع ، وقوله ونوعه وجنسه اطلاقه على
كل جنس من الاجناس بالمعنى اللغوي سواء كان جنسا منطقيا ايضا كالحيوان
والنبات ، أو نوعا منطقيا كالانسان ، أو صنفا كالرومي • واما قوله « ونفسه »
فيجب تأويله بنفس بعض محتوياته لان العالم ، سواء اريد به المجموع أو
كل جنس من اجناسه ، لا تتعلق به النفس عندنا وانما هي لبعض الاشخاص
النفسانية في ضمنه كزيد وعمر ومثلا •

ثم انهم اثبتوا حدوده بمسالك : منها ما افاده بقوله (لحصره) اي
انحصار العالم (في عرض وعين) لانه اما قائم بنفسه فالثاني أو بغيره فالاول
(وقد نرى تغيراً لذين) وحاصله ان العالم اما عين أو عرض وكل منهما
متغير وكل متغير حادث ، اما الصغرى فمعلومة واما الكبرى الاولى ،
ومضمونها ان كلا من العرض والعين متغير ، فلان تغير بعض الاعراض
واضح بالمشاهدة سواء كان بطريق تجدها بتجدد الامثال أو بزوالها وحلول
مقابلها محلها فانا نرى الحركات السيالة المتجددة ونرى السكون بعد
الحركة والحركة بعد السكون ، وتغير بعضها ثابت بالدليل ، واما الاعيان
فلانها محال للاعراض المتغيرة وكل محل للمتغير متغير • واما الكبرى الثانية
فلان المتغير لو وجد في الازل لزم ان يكون ما به التغير فيه وهو مستحيل

فماله رائحة من القيدم اذ قصد مختار يقارن العدم (*)
ما قيل القصد مع المقصود قيس على الأيجاد والوجود

فلزم ان يكون صادرا من الفاعل وقد ثبت انه مختار (فظهر) بصدوره من
الفاعل المختار انه (ماله) اي للعالم الصادر منه (رائحة من القدم اذ قصد
مختار يقارن العدم) لا قصده لان القصد انما هو الى ان يفعل بعد فيكون
وقت عدم المفعول قطعاً وما قيل والقائل هو سيف الدين الأمدى (القصد)
الحاصل من الفاعل القادر المختار (مع المقصود) زماناً ، وان كان متقدماً
عليه ذاتاً ، فلا مانع من ان يكون اثر المختار قديماً فقد (قيس) من جانبه
القصد مع المقصود (على الأيجاد والوجود) حيث تقدم الأيجاد على الوجود
ذاتاً وقارنه زماناً فهو (لدى) عالم (خير) بالحقائق (ماهر حاذق ليس
صحيحاً لوجود الفارق) بين القصد والأيجاد فان ايجاد شيء شيئاً بلا قصد
معناه ان يلزم من وجوده وجوده فلا ينفك عنه فلو كانت العلة قديمة كان
المعلول كذلك بخلافه مع القصد فان القصد انما يكون الى ما هو بعد
وتوضيحه انه الاقدام على الفعل وتأثير القدرة فيه مسبوق بالقصد اليه والاقدام
سابق عليه بمرتبة فيكون القصد مقدماً عليه بمرتبتين فالقصد المتوجه الى
المقصود يجب تقدمه عليه زماناً ، وان جاز مقارنته له بعد ، ضرورة ان

(*) (قوله اذ قصد مختار يقارن العدم) اي قصد المختار يقارن العدم
بالضرورة لان القصد انما هو الى ان يفعل بعد فيكون وقت عدم المفعول
قطعاً . وما يقال من ان تقدم القصد على المقصود يجوز أن يكون بالذات
كتقدم الأيجاد على الوجود ليس بصحيح لوجود الفارق فان ايجاد شيء
شيئاً بلا قصد معناه ان يلزم من وجوده وجوده ؛ فلا ينفك عنه ، فلو كانت
العلة قديمة كان المعلول كذلك بخلافه مع القصد ؛ فان القصد انما يكون
الى ما هو بعد ، وهذه المقدمة يحكم بها الوجدان . [منه]

لدى خير ماهر وحاذق ، ليس صحيحا لوجود الفارق
بناؤه على اساس فلسفي هل يلتجى لذا البناء من سفى

المقصود مقصود حال الفعل وبعده ايضا على انا لو سلمنا ان القصد من
الباري تعالى يجوز مقارنته للمقصود زمانا لكنه ليس بواجب ان يتحقق القصد
ازلا حتى يتحقق العالم المقصود فيه وذلك لان القصد تابع للعلم بالمصالح
فيجوز ان تكون المصلحة في ايجاد المقصود في ما لا يزال كما هو الواقع في
سلسلة الافعال المتقنة الواقعة بطريق التعاقب كل في محله فلا مجال للحكم
بصدور العالم منه تعالى ازلا الا (بنائه على اساس فلسفي) وهو ان وجوده
كمال لله تعالى لان الوجود خير محض والعدم شر محض وكل ما كان كمالا
له تعالى يلزم ذاته وهذا الاساس موضوع على الهواء فان وجود العالم
وعدمه سيان بالنسبة اليه وهو تعالى غني عن العالمين (فهل يلتجى لذلك
البناء من) زائدة في الاستفهام الانكاري (سفى) وهو من سفته الريح
وطارت به اي لا يلتجى اليه السفى العاجز فضلا عن العالم الحازم . ثم
ما ذكرناه في شرح المقام مبنى على ما بايدنا من نسخة النظم ولكني اظن انه
ترك النساخ بيتا قبل البيت الرابع من قبيل قولي « ولصدوره من المختار *
بحجة ابهى من النهار * فماله رائحة الخ » وذلك لان مضمون قوله « فماله
رائحة » الى آخر البحث مسلك آخر من مسالك اثبات حدوث العالم كما
في شرح المقاصد والمواقف وغيرها من الكتب المعتمدة وهو انه اثر الفاعل
المختار وكل ما هو اثره حادث فالعالم حادث ، فاذا لوحظ مضمون البيت
الذي وضعته هناك يفى النظم بمسلكين من تلك المسالك هذا . ومنها انه
اما ان يكون جميع أجزاء العالم قديمة أو جميعها حادثة أو بعضها قديمة
وبعضها حادثة والطرفان باطلان فتعين الوسط ؟ اما بطلان الاول فلبديهة

مشاهدة حدوث بعض اجزائها • واما بطلان الاخير فللزوم الترجيح بلا مرجح • ومنها ان العالم اجسام واعراض وكل منهما حادث فالعالم حادث ؛ اما حدوث الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والنور بعد الظلمة وبعضها بدليل طريان العدم عليها فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجب الوجود لذاته فذاك أو مستندا اليه بالايجاب لزم دوامه بدوام علته • واما الاجسام فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عنها فهو حادث • اما الصغرى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث • اما عدم خلوه عنهما فلانه لا يخلو عن الكون في الحيز والكون فيه ان كان مسبوقا بكون في حيز آخر فحركة والا فسكون ، واما حدوثهما فلان كل حركة مبنية على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز العدم وما جاز عدمه امتنع قدمه • واما الكبرى فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث فيه وهو محال • واعترض عليه بان القائلين بقدم العالم وهم الفلاسفة يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركات بقديم ، وانما كلامهم في قدم الحركة المطلقة فيجوز استمرارها بدوام جزئياتها وان كان كل منها حادثة • ورد بانه لا وجود للكلى الا في ضمن جزئياته فاذا كانت جميع جزئياتها حادثة كان الكل حادثا • وما يقال - من ان للخصم ان يقول نحن التزمنا حدوث كل من جزئياتها ولكن نقول بقدم المجموع لجواز اختلاف احكامهما ولا معنى لقدم الكلى الا قدم المجموع ، وان ينقض ذلك الدليل بالارعاض الغير القارة الأبدى كليها ، الحادث جزئياتها التي لا تخلو دار الخلد عنها ؟ فانه لو لزم من حدوث الجزئيات حدوث الكلى لزم من فناء كل واحد واحد من تلك الاعراض فناء كليها مع ان كليها مستمر الى الأبد - فمردود اما الاول فبانه انما لم يلزم من حدوث الجزئيات حدوث

انه قد يقبل الفناء : اي عدما على الوجود جاء
لعدم السابق مثل اللاحق جوازه كان جواز السابق

الجفنة السابعة

بمياه الحكماء نام الجسم ان الف من اجسام ،
ختلف طبعا فذا ما ركبا بسيط ان ليس كما قد كتبا
سيطهم فلكي او عنصري وما بندي تركيب منهم دُري

لكلي اذا عرض للكلي باعتبار المجموع وصف وراء وصف كل واحد من
لجزئيات كما في الحبل المجتمع من الطاقات • واما الثاني فبانه ان اريد
فناء كل من الجزئيات الفناء بالفعل فممنوع اذ لم يتحقق جميعها بالفعل
بخلاف الحركات الواقعة في الأزمنة الماضية او فنائه بالقوة فمسلم لكن لا ينافي
دوام الكلي هذا ما تعلق بحدوثه ، واما بيان فنائه بعد وجوده فهو ما افاده
بقوله (وانه) اي العالم (قد يقبل الفناء * اي عدما على الوجود جاء)
وهذا فرع الحدوث فمن قال به قال بقبوله للفناء لان ماهية العالم من حيث
هي قابلة للعدم (فالعدم السابق مثل) العدم (اللاحق) و (جوازه كان)
مستلزم (جواز) العدم (اللاحق) يعني متى جاز العدم السابق جاز العدم
اللاحق اذ لا فرق بينهما لكن المقدم حق فكذا التالي •

(الجفنة السابعة)

في تقسيم الجسم الى البسيط والمركب والاول الى الفلكي

والعنصري والثاني الى الممتزج وغيره

(وبمياه) مشرب (الحكماء نام) اصل وفرع ذلك الكلام وهو
(الجسم ان الف من اجسام * اختلف طبعا فذا ما) اي الجسم الذي هو
(ركبا) منها و (بسيط ان ليس كما قد كتبا) بان لم يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع و (بسيطهم) اما (فلكي او عنصري) وهو النار والهواء

ممتزج اي ماله مزاج أو غيره للكل لا يحتاج
من البسيط الفلكي : ما على جميع ما سواء كان قد علا
حوى البسيط والمركبات واسمه محدد الجهات
ما هو عن بيانه يحاكي ونحو بحث سائر الافلاك
ليس هنا مضربه للخيمة ، بل المخيم فضاء الهيئة

والماء والتراب (وما) اي والجسم الذي (بذى تركم منهم دري) اما
(ممتزج اي ماله مزاج) باجتماع العناصر الاربعة المصغرة الاجزاء جدا
وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة وذلك كالجسم المعدني والنباتي والحيواني
(أو غيره) وغير ممتزج وهو ما (للكل) اي كل العناصر الاربعة (لا يحتاج)
بل يكتفي فيه بثلاثة منها أو باثنين كما سيأتي و (من البسيط الفلكي ما على
جميع ما سواء قد كان علا) و (حوى) الجسم (البسيط) (و) الاجسام
(المركبات • واسمه محدد الجهات) لتحديد الجهات الطبيعية
و (ما هو عن بيانه) اي بيان هذا المحدد واثباته (يحاكي) اي
يحكى (ونحو بحث سائر الافلاك) اي غير المحدد وهو فلك الثوابت وافلاك
السبع السيارة (ليس هنا مضربه للخيمة ، بل المخيم فضاء) علم (الهيئة)
ولنذكر بيان المحدد وما يتعلق بالأجمال لاقتضاء المقام له ؛ فنقول زعمت
الفلاسفة انه لما كان من الجهات ما هو طبيعي لا يتبدل وهي الفوق والتحت ،
واقترضت الأجسام الخفيفة بالطبع الحركة نحو الأولى ، والثقيلة بالطبع
الحركة نحو الثانية ، لم يكن بد لتحديد ما من جسم واحد كروي محيط
بجميع ما سواء من الافلاك الثمانية والعناصر الاربعة يتحدد بمحيطه الحد
لقريب منه وهو جهة العلو ، وبمركزه الحد البعيد منه وهو جهة السفلى •
ما كونه جسما فلوجوب كونه ذا وضع اي مشار اليه بالاشارة الحسية
لان المحدد هو الذي يتحدد به وضع الجهات وما لا وضع له لا يتعين به
وضاعها فلا محالة يلزم ان يكون موجودا ماديا فيكون جسما أو جسمانيا ،

وعلى التقديرين لابد للتحديد من وجود جسم • واما وحدته فلانه لو عدد فان احاط البعض بالبعض فالمحدد هو المحيط لانه هو الذي تنتهي اليه الاشارة الحسية ، وان لم يحط البعض بالبعض بل كان كل منهما خارجا عن الآخر واقعا في جهة منه فهما هما المحتاجان الى المحدد لان وقوع واحد منهما في جهة من الآخر يقتضي تحقق محدد لها ، ولو سلمنا ان كلا يصح ان يكون محدداً لشيء فلا يحدد الا القريب منه فان البعيد من الشيء الخارج عنه لا يعلم اين يتوجه ومع اي شيء يتناسب • واما كونه كرة فلانه يجب ان يكون بسيطا ممتنع الزوال عن الاستدارة وكل بسيط كذلك فهي كرة ، اما الصغرى فلانه لو كان مركبا أو بسيطا زائلا عن الاستدارة لاقتضى كون الجهة وتحديدها قبله فلم يكن هو محددا وذلك لان التركيب والتالف من الاجزاء لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى بعض وهي حركة مستقيمة ، وكذلك الزوال عن الاستدارة لا يكون الا بالحركة المستقيمة من جهة الى أخرى ، واما الكبرى فلان الطبيعة المقتضية للمشكل في البسيط وكذا قابله واحد وتأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد واحد على زعمهم • واما احاطته بالكل فلان المحاط قد تمتد الاشارة منه الى محيطه فلا يكون هو المنتهى للأشارة المحدد للجهة بل محيطه وهذا خلف • ثم اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاء والاّ جاز ان يكون هو منتهى الامتدادات والاشارات ، وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة كالحركة الى الفوق أو التحت ، والاّ لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط أو المركز فيتحرك اليه بالطبع ويحتاج الى محدد يحددها ، وكذا فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة ان شيئاً من السماوات لا يقبل الخرق والألتام ولا الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة وان الكواكب السبعة السيارة المرتكزة في ثخن افلاكها غير متحركة ، وانه

وَعِنْدَنَا أَنْ الْخَلَاءَ مُمْكِنٌ لِمَ ؟ بِهِ الْجِهَاتُ لَا تَعِينُ
وَاسْتِنَادَ الْحَرَكَاتِ سَارَ لِقُدْرَةِ الْقَادِرِ وَالْمُخْتَارِ
مِلْ أَثَرِ لَتَلَكُمُ الطَّبِيعَةُ فِيهَا لَذِي الْعِرْفَانِ وَالْحَقِيقَةُ ؛
وَالْمُسْتَقِيمَةُ الَّتِي يَرَامُ بَتَلَكُمُ الْخُرْقُ وَالْأَلْسَامُ
جَازَتْ عَلَى الْإِفْلَاقِ كَالْعُنَاصِرِ وَمَا يَرَى مِنْ ثَابِتٍ وَسَائِرِ
مُسَبِّحٌ لِمَنْ هُوَ الْمُسَبِّحُ بَعْلَمِهِ جَلَّ تَعَالَى يَسْبِّحُ

الحركة لأفلاكها فحسب • ومن العجب أنه درج على ذلك بعض من علماء المسلمين وحكموا بأن نسبة السباحة إليها في الآية الشريفة مجاز بدون أي موجب للعدول عن الظاهر •

(وَعِنْدَنَا أَنْ الْخَلَاءَ مُمْكِنٌ) فيجوز أن يكون هو المحدد ومنتهى الإشارة (لم) ولأي شيء (به) أي بالخلاء (الجهات) الطبيعية (لا تعين و) عندنا أن الأجسام متماثلة يجوز على كل ما يجوز على الآخر وأن (استناد الحركات) على اختلافها (سار لقدرة) الفاعل (القادر المختار) بادلّة واضحة كالشمس في رابعة النهار ولا تأثير للطبيعة فيها (هل) يوجد بعد ذلك (أثر لتلك الطبيعة فيها لدى) أهل (العرفان و) علماء (الحقيقة) حتى يحتاج إلى المحدد المزعوم كلا (و) كذلك تقرر عندنا أن الحركة (المستقيمة التي يرام) ويقصد (بتلكم) الحركة (الخرق والألسام • جازت على الأفلاك كـ) ما جازت على (العناصر) لتحقيق الجهات بدونها فحينئذ لا يثبت ما فرعوه على إثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة أن السماوات لا تقبل الحركة المستقيمة ولا الخرق والألسام وأن السيارات لا تتحرك وإنما الحركة لأفلاكها (وما يرى من) كوكب (ثابت) في فلك لشوايت كما عند الحكماء أو في غيره (و) كوكب (سائر) مما في أفلاك لسبعة السيارة (مسبح) بكسر الباء اسم فاعل من التفعيل (لمن) أي لذات

من اي وجه دام كل في فلك الحمد والمنة كل في فلك
والعنصرية يقول الحكماء اربعة نار هواء ثم ماء
رض بطبعها كما قد زعموا ترتيبها كذلك بل هم عموا

واجب الوجود (هو المسيح) عند من فتح عينه لينظر في الانفس والآفاق
ليستدل بها على وجود الاله المقتدر الخلاق (و) بحسب (علمه) و ارادته
وقدرته (جل تعالى يسبح) فعل وفاعله جملة كل في فلك بالتأويل الثابتة
في ضرب البيت التالي وهو الجزء الأخير من شطره الأخير اي يسبح كل
كوكب في فلك خص به ارادته سبحانه وتعالى (من اي وجه) اي من
الشرق الى الغرب أو بالعكس ، وقوله (رام) اي قصد عموم وجه الحركة
تركيب (كل فلك) الحاوي على صنعة القلب البديع يعنى كما ان هذا التركيب
يقرء من الصدر الى العجز وبالعكس بدون فرق في الملفوظ ، كذلك تلك
الكواكب تتحرك بعضها من الشرق الى الغرب وبعضها بالعكس لانها مسخرة
لارادته وقدرته سبحانه وتعالى وقوله (الحمد والمنة) اي لله تعالى جملة
ثنائية على ان هداه الله لهذا العلم والعقيدة بفضله • هذا ما ذكره في البسيط
الفلكي بالأجمال •

(و) اما البسائط (العنصرية) فـ(يقول الحكماء) هي (اربعة نار)
و (هواء ثم ما) و (ارض) في شرح المقاصد : قالوا الشواهد الحسية
والتجريبية والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات دلت على ان الأجسام
لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ، ولم يوجد في البسائط
ما يشتمل على واحد منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد ؛ فتعين اجتماع اثنتين
من الكيفيات الاربعة في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة نار
وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء ، وبين البرودة والرطوبة هو الماء ، وبين

افسام ما لم يمتزج مفصلة كمطر ، كحجر ، كزلزلة

البرودة واليبوسة هو الأرض (بطبعها) خبر لقوله الآتي ترتيبها (كما قد زعموا) اي الحكماء (ترتيبها) اي البسائط العنصرية (كذلك) الذي ذكرنا فاعلاها النار فالهواء فالماء وادناها الأرض ، وذلك لان النار خفيف مطلق والأرض ثقل مطلق والهواء اقل من النار واخف من الماء وهو اقل من الهواء واخف من الأرض • وزعموا ان لها تسع طبقات فللنار طبقة واحدة ، وللهواء اربع طبقات الدخانية المجاورة للنار وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ، ثم الطبقة الزمهريرية وهي الهواء البارد الذي يرد بمخالطة الأبخرة • ولم يصل اليه اثر انعكاس الأشعة ، ثم الطبقة البخارية المجاورة للأرض المتسخنة بانعكاس الأشعة ، وللماء طبقة واحدة غير صرفة ، وللأرض ثلاث طبقات : الغبرية المتجففة بالشمس ، والطينية الممتزجة من الماء والتراب ، والأرضية الصرفة القريبة من المركز • وزعموا ان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها قابلة لصورها النوعية حسب الاستعدادات الحاصلة لها بالاسباب الخارجية فينقلب كل الى الآخر بلا واسطة وبها بطريق الأعداد المشهور عنهم ولا تحسبهم مصيين في ذلك (بل هم عموا) عن أبصار الحقيقة اذ لا اعداد ولا استعداد وانما هناك تسبب عادي وتأثير واقعي من رب العباد •

واما المركبات فقسمان الاول المركب الغير الممتزج والثاني المركب الممتزج و (اقسام ما لم يمتزج) من المركب (مفصلة) ثلاثة الاول ما يحدث في الهواء (كمطر) والثاني ما يحدث على وجه الأرض (كحجر) والثالث ما يحدث في اعماقها (كزلزلة) وبيانه ان المركب الغير الممتزج هو الذي يحصل من عنصرين أو من ثلاثة عناصر فقط وهو ثلاثة اقسام كما ذكرنا ومن الاول ما يتكون من البخار أو من الدخان بقوة الحرارة فانها تحلل من

المواد الرطبة اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن المواد اليابسة اجزاء ارضيه يخالطها اجزاء نارية واجزاء هوائية غالبا هي الدخان • والبخار لما كان من طبعها الصعود فقد يصعد ويبلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء فتكاثف وتتكون سحباً فان لم يصبه برد قبل تقطره نزلت مطراً ، والا نزلت ثلجاً ان اصابه البرد الشديد قبل تشكله بشكل القطرات ، أو برداً ان اصابه بعد تشكله وقد لا يبلغها فيصير ضباباً ان كثر ، أو ينزل صقيعاً ان قل وتكاثف ببرد الليل وجمد ، أو طلاً ان لم يجمد • واذا تصاعد مع البخار دخان ووصل الطبقة الزمهريرية تكاثف البخار وانعقد سحباً فيحتبس الدخان في السحاب فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود وان تبرد قصد النزول وعلى كل يمزق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحصل من تمزيقه صوت هو الرعد ، وقد يشتعل الدخان بالتسخن الحاصل بالتمزيق فتحصل نار لطيفة تنطفيء سريعاً وهي البرق ، أو كثيفة لا تنطفيء حتى تصل الى الأرض وهي الصاعقة ، وقد تبقى مشتعلة في الجو مدة مديدة ، وقد يكون على صورة حيوان أو غيره ، وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة فتتزل بتموج الهواء بعد انكسار سورتها وهي الريح الباردة ، أو مع بقاء حرارتها وهي الريح الحارة ، ومن الثاني الاحجار والجبال فان الطين اللزج اذا انعقد بالحرارة الشديدة تكون حجراً واذا نحفر اجزاء الرخوة بقوة السيول والارياح تكونت الجبال •

قال في شرح المقاصد وقد يرى بعض الجبال منضودة سافاً فسافاً كأنها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد سال على كل ساف خلاف جوهره ما صار حائلاً بينه وبين آخر ، وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية ، فيشبه ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فكذلك كثر الجبال ، ويكون الحفر ما بينها

فقل لِمَنْ هَذَا البناء يجصص ؟ فإين تذهبون من يجصص ؟

باسباب تقتضيه كالسيول والرياح • ومن منافع الجبال حفظ الأبخرة التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الأبخرة تنفس عن الأرض الرخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به انتهى • ومن القسم الثالث الزلازل والعيون الجارية فانه قد تحتقن في اعماق الأرض ابخرة وادخنة فتحاول الخروج عنها ، وحينئذ تنشق الأرض بقوة تلك الأبخرة والأدخنة المحاولة للخروج فتحدث الزلازل ، وقد تكون معها نيران محرقة واصوات هائلة ، وقد ثبت بالتجربة ان البقعة التي تكثر فيها الزلازل متى حفرت فيها الآبار العميقة تقللت الزلازل بها او انعدمت ، وقد تنقلب الأبخرة المحتقنة فيها ماءً فتتشق الأرض بعيون جارية فان كان لها مدد فتجري على الدوام لامتناع الخلاء ، فكلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء وبخار آخر يتبرد بالبرد هناك فتقلب ماء الا ان يمنع مانع ، وان لم يكن لها مدد وقفت أو يبست •

قلت وفي قضاء « رانية » التابعة للمواء السلیمانية من كردستان العراق عين ماء جارية تقف احيانا فيذهب شخص ويطلق رصاصة في فراغ مجرى العين فيعود الماء كما كان • هذا ، وقد يكون سبب العيون والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج فقد تزداد بزيادتها وتنقص بنقصانها • وللجبال المرتفعة دور حاسم في هذا الوضع وذلك لقلة تسخينها بسبب ارتفاعها وعدم وصول انعكاس الأشعة الشمسية اليها فتبقى عليها الثلوج والأنداء فتكون المعادن والسحب والعيون • واذا علمت ذلك فاعلم انها اسباب عادية يخلقها الله تعالى بقدرته القاهرة لحكم خفية أو ظاهرة وجرت عادته بترتب المسببات عليها ، واياك ان تعتقد انها وسائط عقلية او ان لها التأثير في ما يترتب عليها فان تلك العقيدة عقدة تمنع تنفس الفكر ولا تنتج غير الوبال والخسر (فقل لمن هذا البناء) اي بناء كون الاسباب وسائط عقلية أو فواعل مؤثرة (يجصص)

ي يرممه بجص وهمه ولا ينظر الى سلامة عقله وفهمه (فإين تذهبون)
با من في وادي الهوى يتيهون فان غاية ما ذكرتم هي بيان اسباب تكونها
بتخصيصه وارادته (فمن يخصص) جزئيات الأسباب بالمسيبات ، ومن
المخصص لجزئيات الامكنة والاوقات ؟ ومن الذي يدير الطبائع ويمسك
الرياح والامطار والثلوج في سنة ويرسلها سنة اخرى ؟ ومن هو الموقظ
للقلوب والمحرك للهمم ويودع في النوابع التحمل والصبر على الاسف
والألم ؟ ثم من الفاسخ للعزائم ومن الذي يفتح ابواب النجاح والظفر
بمحاسن الآداب والمكارم ؟ ليس ذلك الا من خالق القوي والقدر واليه
الامر كله •

قال السعد في المقاصد انهم يعترفون بان ما ذكروا في الآثار العلوية
والسفلية ظنون مبنية على حدس وتجربة ، وربما يصير يقينا بالنسبة الى
بعض الازدهان لمعونة القرائن وانه لا يمتنع تكونها باسباب آخر ، وان بعض
ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى تأثير من القوى الروحانية انتهى •
قلت اراد السعد ان مما قالته الفلاسفة ما يبنى على التجربة التي هي من
مقدمات البرهان فلا معنى لرفض كل ما نسب اليهم بمحض الخيال بل
لابد من الفحص والتحقيق فيه ، فقد قال عليه السلام [الحكمة ضالة
المؤمن] ومما اشتهر نقله من سيدنا علي انه قال [انظر الى ما قال ولا تنظر
الى من قال] وقال تعالى [الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه] فالواجب
على المسلم ان يهتدي بهدي الكتاب والسنة السنية ويفتش عن الاسباب سواء
كانت من الاسباب العلوية أو السفلية ويداوم على التجارب الصحيحة ليحصل
على النتيجة ويجعلها اصلا اصيلا في الاستفادة والرقى في كافة نواحي
السعادة البشرية الدنيوية والاخروية فقد جرت سنة الله في الكون بخلق
الاسباب وترتيب المسيبات عليها كما جرت عادته باعلاء شان من باشره

واجتهد في تحصيلها ، وقد قال في قصة ذي القرنين [واتيانه من كل شيء سببا فاتبع سببا] كما يجب عليه ان يتوكل بعد ذلك على الله العزيز العليم ، فان من الاسباب ما هو خفي لا يعلمه الا الله ولا يقدر على تسييره الا هو ، ومن اقواها بل ومن الجزء الاخير للعللة التامة تعلق ارادته وما تشاؤون الا ان يشاء الله •

واما انكار الاسباب العادية فهو معارضة لسنة الله في العالم ومصارعة مع الحقائق ونكبة على الانسان من ادهى النكبات • واما تركها بدعوى التوكل فهو من دسائس النفس ووساوس الشيطان فان ذلك المدعي لو سلمنا صدقه في توكله فهو لا يعمل لنفسه وليس مسؤولا عن احواله ازاء شخصه فقط بل يسأل ايضا عما في طاقته ازاء الاسلام والمسلمين سواء كان من حيث الارشاد أو العمل • ثم ان اكمل العباد على الإطلاق هو سيد المرسلين عليه الصلاة والسلام وهو من اعقل الناس وازهدهم في الدنيا واشدهم توكلا على الله مع انه لم يأل جهدا طيلة مدة بعثته وحياته في الجهد لأصلاح العالم بشتى الوسائل من الوعظ والارشاد والصبر على الاذى وتسيير السرايا وتجهيز الجيوش وارسال الوفود والدعاة وبعث الناس بالمكاتيب الى كبار العالم الى ان ايده الله بالفتح والنصر والظفر • واما نهيه صلى الله عليه وسلم عن قول « مطرنا بنوء كذا » فلأعتقاد القائلين نسبة التأثير الى الانواء كما كان ذلك عقيدة عهد الجاهلية ؛ قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في شرحه للبخاري عند رواية ذلك في اواخر ابواب الاستسقاء : واعلى ما وقفت عليه من ذلك كلام الشافعي رضي الله عنه قام في الأم : من قال « مطرنا بنوء كذا وكذا » على ما كان بعض اهل الشرك يعنون من اضافة المطر الى انه مطر نوء كذا فذلك كفر كما قاله صلى الله عليه وسلم لان النوء وقت والوقت مخلوق لا يملك لنفسه ولا لغيره شيئا ، ومن قال مطرنا بنوء كذا على معنى

و د ر دِه لانت إذا اجتمعت واجزائها جدا غدت تصغرت
فبعده جميعها اختلطت فبالقوى اي كيفها تفاعلت
فانكسرت سورة كل حدثت كيفية توسطت تشابهت

مطرنا في وقت كذا فلا يكون كفرا، وغيره احب اليّ منه يعني حسما
للمادة ، وعلى ذلك يحمل اطلاق الحديث انتهى • وبالجمله فمعرفة البخار
والدخان وتأثير الحرارة في الاجزاء الرطبة وتوليد البخار وتأثير البخار في
تحريك المواد المناسبة لقوته واحتقان المواد النارية والبخارية في اعماق الارض
وتسببها في حركتها ، وكذا تسبب الآبار والقنوات في تنفسها وتخفيف
حركتها كل ذلك اشياء واقعية لا مجال للنقاش فيها ، وليست كالتنجيم المبني
عليه قول من قال مطرنا بنوء كذا ، مع العلم ان مخالفة ذلك القول للشرع
الشريف كان محمولا على الوجه السابق هذا • وعلى قياس ما قلنا في قوله
« فاین تذهبون » يفسر قوله (فذرذِه) اي واترك هذه الجملة المنسوبة الى
الحكماء في بيان المركب الممتزج وهو قولهم (كانت اذا اجتمعت) في بيان
القسم الثاني من المركب وهو المركب الممتزج •

وحاصله انه اذا اجتمعت العناصر الاربعة (و)الحال ان (اجزائها)
اي العناصر (جدا) مفعول مطلق لتصغرت في قوله (غدت تصغرت فبعده)
اي فبعد اجتماعها (جميعها) اي جميع اجزاء العناصر (اختلطت) بعضها
مع بعض (فبالقوى اي بكيفها) والضمير عائد الى الأجزاء • وأشار بالتفسير
الى ان اللام في القوى عوض عن المضاف اليه وان القوى بمعنى الكيفيات
التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (تفاعلت) اي تلك الاجزاء
اي صورها النوعية بسبب تلك القوى (فانكسرت سورة كل) من تلك
الكيفيات وقوله (حدثت) جواب اذا : اي حدثت من اجتماعها بتلك الحالة

في الكل اي جميعها تسمى تلکم بالمزاج وهو اما
معتدل ان كان ذا من عدة قوى مقادير ذهى تساوت
أو خارج ان لم يكن كذلكا والقصد من خروجه هنالكا
خروجه باحدى باثنتين وتان تان لا مضادتين*

المارة (كيفية توسطت) بين تلك الكيفيات الأربع بان تكون اقرب الى كل
من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها فيستسخن بالنسبة الى البارد ، ويستبرد
بالقياس الى الحار ، ويعد يابسا بالنسبة الى الرطب ورطبا بالنظر الى اليابس
(وتشابهت) تلك الكيفية (في الكل اي جميعها) اي كل جزء من اجزائها
بان يكون الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثلا للحاصل في الجزء
الآخر بحيث يكون مساويا له في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
(تسمى تلکم) الكيفية المتوسطة المتشابهة (بالمزاج) فهو كيفية متوسطة
متشابهة حصلت من اجتماع اجزاء العناصر المصغرة جدا المتفاعل صورها
النوعية بقواها الاربع كل في الآخر •

(وهو) اي المزاج (اما معتدل ان كان ذا) ك المزاج حاصل (من
عدة قوى مقادير ذهى) القوى (تساوت) شدة وضعفا سواء تساوت
مقادير العناصر ايضاً اولا لجواز ان تكون هي مغلوبة في الكمية غالبية في
الكيفية وبالعكس ، حيث قررنا ان حرارة النار المساوية للماء في المقدار
اضعاف برودته (أو) ذلك المزاج (خارج) عن الاعتدال (ان لم يكن
كذلكا) اي لم يكن من قوى متساوية المقادير (والقصد من خروجه) اي
المزاج (هنالكا) اي في المزاج الخارج (خروجه) اي المزاج (باحدى)
الكيفيات أو (باثنتين) منها (وكان تان) الكيفيتان (لا مضادتين) كالحرارة

(*) (قوله وكان تان لا مضادتين) واما خروجه بمتضادتين أو ثلاث أو
بالاربعة فغير ممكن للزوم اجتماع المتضادتين ؛ لان الخروج بكيفية

←

فمنه قد يعلم بالعلانية ينحصر الخارج هي ثمانية
وعندهم معتدل كان يجيء لذا الذي فيه على الممتزج
يغلب ما قد ينبغي لحاله وخلقه وخلقه وأفعاله

والرطوبة أو اليبوسة وكالبرودة والرطوبة أو اليبوسة ، وأما خروجه
بكيفيتين متضادتين أو بثلاث كيفيات أو بأربع فغير ممكن للزوم اجتماع
المتنافيين ، لأن الخروج بكيفية الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة ،
وبكيفية البرودة أن تزيد على الحرارة فتلزم زيادة الحرارة وقلتها بالنسبة
إلى البرودة ، وكذا زيادة البرودة وقلتها بالنسبة إلى الحرارة (فمنه) أي
مما مر من أن الخارج إما بكيفية أو بكيفيتين (قد يعلم بالعلانية ينحصر)
المزاج (الخارج في ثمانية) أقسام لأن الخارج بكيفية واحدة أربعة أقسام
بحسب الكيفيات الأربع وبكيفيتين غير متضادتين كما ذكرنا (وعندهم) لفظ
(معتدل) الواقع على المزاج كما جاء بالمعنى السابق كذلك (كان يجيء لذا)
المزاج (الذي فيه على الممتزج) صلة (يغلب ما) أي القسط الذي (قد
ينبغي لحاله وخلقه) بالفتح أي صورته وشكله (وخلقه) بالضم أي أخلاقه
وسجاياه (وأفعاله) من البطش والافتراس والعدو والجبانة ونحوها (من
كمها) أي قدر العناصر (وكيفها) أي كيفيتها (كما روي) فلما كان شأن
الأسد الجرأة والأقدام ، والأرنب الجبن والأحجام أعطيت الأول الحرارة
الغالبة ، والثاني البرودة كذلك • والمعتدل بالمعنى الأول من التعادل بمعنى

→

الحرارة مثلا معناه أن تزيد على البرودة فمع ذلك زيادة البرودة
تستلزم ذلك فينحصر الخارج في ثمانية أقسام ؛ لأن الخارج بكيفية
أربعة أقسام بحسب الكيفيات الأربع ، وبكيفيتين غير متضادتين أيضا
كذلك : أما الحرارة واليبوسة ، أو البرودة والرطوبة ، أو الحرارة
والرطوبة ، أو اليبوسة والبرودة •

[منه]

مِنْ كَمِّهَا أَوْ كَيْفِهَا كَمَا رَوَوْا مِنْ نَوْعٍ أَوْ مِنْ صِنْفٍ أَوْ مِنْ شَخْصٍ أَوْ (*)
مِنْ عَضْوٍ الْكُلُّ يَكُونُ حَاصِلًا إِنْ اعْتَبَرْتُمْ خَارِجًا أَوْ دَاخِلًا
وَأَعْدَلُ الْبِقَاعِ عِنْدَ الْآكْثَرِ أَقْلِمُنَا الرَّابِعُ قَادِرٌ وَآخِثَرُ

التساوي وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة بمعنى اعطاء كل ذي حق حقه وقوله (من نوع) الى آخره للتعميم اي سواء كان ذلك الممتزج الذي اعطى ما ينبغي لحاله من نوع لجنس (أو من صنف) لنوع (أو من شخص) لصنف (أو من عضو) من اعضائه (والكل) من هذه الممتزجات (يكون حاصلًا) (ان اعتبرتم) امرا (خارجا) عن المعتدل ولوحظ بالنسبة اليه كأن يلاحظ اعتدال النوع بالنسبة الى سائر الاشخاص والعضو بالنسبة الى سائر الأعضاء ، (أو) اعتبرتم امرا (داخلا) اي مندرجا في المعتدل الملحوظ بالنسبة اليه كان يعتبر اعتدال النوع بالنسبة الى اصنافه ، والصنف بالنسبة الى اشخاصه ، والشخص بالنسبة الى ما يعرض له في احواله وكذا العضو • ثم انهم اتفقوا على ان اعدل الانواع واقربها الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة التي امتاز بها الانسان وصار بها خليفة الله تعالى في الالكوان ، واختلفوا في اعدل الأصناف بالنسبة الى اوضاع العلويات ؛ فقال الشيخ الرئيس : سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم وتساوي ايامهم ولياليهم فتكسر سورة كل من الكيفيتين الحادثتين منهما بالأخرى (و) كثير من المتأخرين على ان (اعدل البقاع) بحسب اوضاع العلويات (عند الاكثر اقليمنا الرابع) من الأقاليم السبعة في الربع الشمالي

(*) (قوله من كمها وكيفها كما روي) اي كميات العناصر وكيفياتها : مثلا شان الارنب الجبن والخوف ، وشأن الأسد الجرأة والاقدام فيليق بالاول غلبة البرودة وبالثاني غلبة الحرارة ، والمعتدل بالمعنى الاول من التعادل بمعنى التساوي ويقال له المعتدل الحقيقي ، وبالمعنى الثاني من العدل في القسمة ، ويقال له المعتدل الطبي •

←

اقسام ذا الممتزج المين الحيوان النبات المعدني

المنقسم ما هو المعمور منه الى سبعة اقسام وابتدأوها حيث يكون النهار الاطول اثني عشر درجة وخمسا واربعين دقيقة ، وهذا بحسب الاكتشافات السابقة بقرون • واما في القرون المتأخرة فقد تبين ان العمارة تعم اصقاعا مختلفة من الربع الشمالي والجنوبي في نصف كرتنا ونصف الكرة التحتي بالنسبة اليها ، وفيه امريكا الشمالية والجنوبية هذا ، فزعموا ان اعدل اصناف الأنسان سكان ذلك الاقليم ويدل عليه انهم احسن الوانا واطول قدودا واسلم عقولا واخلاقا كما انهم قالوا ان اعدل الأعضاء في البدن الجلد لا سيما الجلد الذي للانامل سيما انملة السبابة واليها تشير الآية الشريفة [بلى قادرين على ان نسوى بنانه] وهذا البيت من ذوات الجهتين ومعناه الاول ما مر والثاني ان اقليم وجودنا اربعة واعد لها الرابع فالاقليم الاول التراب الذي خلقنا منه ، والثاني اقليم هذه الحياة الدنيوية ، والثالث عالم البرزخ ، والرابع عالم البعث والنشأة الاخرى ، وأعدلها هو هذا لمن اسعده الله تعالى فنعم المسكن هذا وحيدا (قادر) هذه الحقائق (واختر) المناسب اللايق •

ثم (اقسام ذا) المركب (الممتزج المين) قبل ثلاثة لانه ان تحقق

(قوله من نوع أو من صنف) أي سواء كان ذلك الممتزج من نوع أو من صنف أو من شخص أو من عضو ، والكل من هذه الاربعة يكون حاصلها اذا اعتبرت بحسب ما كان خارجا عنه كان تعتبروا النوع بالنسبة الى سائر الانواع ، والصنف الى سائر الاصناف من ذلك النوع ، والشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف ، والعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن ، أو اعتبرت بحسب ما كان داخلا فيه ؛ فالنوع بالقياس الى ماله من الاصناف والاشخاص ، والصنف الى ماله من الاشخاص ، والشخص الى ما يعرض له من الأحوال ، وكذا العضو ، والتفصيل لا يسعه الكتاب • [منه]

وشركة الثاني لذلك الأول اي في قوى طبيعية امر " جلى
فمن ذهبى غاذية " ، جاذبة " ماسكة ، هاضمة ، رافعة

فيه مبدء التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدء الحس والحركة الارادية فهو
(الحيوان) أو بدونه فهو (النبات) والا تحقق فيه ذلك فهو المركب
(المعدني) ووجه اعتبار تحقق مبدء الحس والحركة في الحيوان انه لا قطع
بعدمه في النبات ، بل قد يدعى له الشعور والارادة لأمارات كميل عروق
الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى جهة الفضاء وتمدد
بعض انواع النبات القريب من الشجر اليه ليلتوي حوله ، وصلاح ثمر
النخيل بالتلقيح وموت شجرته بانقطاع رأسها ، كما ان وجه اعتبار تحقق
مبدء التغذية والتنمية في النبات انه لا قطع بعدمه في المعدن ، بل يوجد في
بعض منه كالمرجان لكنه عده السعد من النبات ولذلك قالوا ان من المعدنيات
ما وصل الى افق النبات ومن النبات ما وصل الى افق الحيوان • ثم المعدني
اما ذائب اولاً ، والاول اما ذائب مع الأنطراق كالأجساد السبعة وهي الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخاصين وهو جوهر
يشبه النحاس يتخذ منه المرايا أولاً ، والثاني اما غير ذائب لفرط الرطوبة
كالزئبق أو فرط اليبوسة كاللعل والياقوت والزبرجد •

(وشركة) القسم (الثاني) من الاقسام الثلاثة وهو النبات (لذلك)
القسم (الاول اي في قوى طبيعية امر جلى فمن ذهبى) القوى المشتركة
بينهما (غاذية) ولا بد منها في بقاء الشخص مدة حياته وهي القوة التي تحيل
الغذاء الى مشاكلة المغتذى وتخدمها قوى اربع الأولى قوة (جاذبة) التي
تجلب المحتاج اليه من الغذاء ، والثانية (ماسكة) وهي التي تمسك الغذاء
المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة ، والثالثة قوة (هاضمة) وهي التي تعد
الغذاء لان يصير جزءا بالفعل • ومراتبها اربع الاولى منها في المعدة وابتدائها

نامية ، مولدة ، مُصَوِّرة • وأخيراً قدرته المقدرة
اذ كلهم اضطربوا تلجلجوا تحيروا تفكروا تمجمجوا
هل التعدد لذي بالذات أو كان ذا بمحض حيثيات
والجامع الحافظ والمدبر الى تمام الشخص ماذا فكروا

في الفم ، والثانية في الكبد ، والثالثة في العروق ، والرابعة في باقي الاعضاء •
والرابعة قوة (دافعة) وهي التي تدفع الغذاء المهياً لتغذية اي عضو اليه وتدفع
الفضل الغير الملائم عنه • ومنها قوة (نامية) وهي القوة التي تدخل الغذاء
المهياً في اجزاء الجسم فيزيد في اقطاره بنسبة طبيعية • ومنها قوة (مولدة)
وهي قوة تحصل من الغذاء ما يصلح ان يكون مبدءاً ومادة لشخص آخر من نوع
المغتذى أو جنسه ومنها قوة (مصورة) وهي قوة تتصرف في مادة الشخص
وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيد الهياث اللائقة • ومنهم من يقول باسناد
هذه الأفعال الى قوى ثلاث مسماة بالحصلة والمفصلة والمصورة (و) يعد
(آخر) من القوى المؤثرة (قدرته) تعالى (المقدورة) وهذا الكلام وقع
في الناظم موقع التهكم والاستهزاء بالحكماء حيث اهملوا هنا ذكر قدرته تعالى
مع ان المؤثر هو هو ، وتلك القوى على تقدير وجودها شروط عادية •
ويمكن ان يكون بيانا للحق والحقيقة : يعني انه وان اشتهر عن الحكماء
حديث الاعداد والاستعداد وتقريب الايجاب على الله سبحانه وتعالى لكنهم
في تحقيق محققهم رجعوا الى اسناد الآثار بالاخرة الى الله تعالى المؤثر بقدرته
القاهرة في جميع الممكنات التي وقعت تحت مشيته ، وانما التجأوا الى هذه
الغاية (اذ كلهم) اي الحكماء (اضطربوا) و (تلجلجوا) و (تحيروا)
و (تفكروا) و (تمجمجوا) في انه (هل التعدد لذي) القوى المذكورة
(بالذات أو) انها قوة واحدة و (كان ذا) التعدد (بمحض حيثيات)
مختلفة (و) في ان (الجامع والحافظ والمدبر الى) حين (تمام الشخص ماذا)

وذى الغرائب من الأشكال وذى العجائب من الأفعال
 واختلافات ذهى الألوان نراه فى النبات والحيوان
 هل صدرت عن تلكم القوى التى خلت عن العلم ونحو القدرة ؟
 ليس من الكوائنات كامل كمثل الإنسان ، وذاك جاهل
 مشترك فى نعمة الأيجاد أفقر كل فى الآلامداد
 وبالمحرّكة والمدركة اختص ذا الاول عن ذى الشركة

فقد (فكروا) فى ذلك (وذى الغرائب من الاشكال * وذى العجائب من
 الأفعال * واختلافات ذهى الألوان) التى (نراها فى النبات والحيوان * هل
 صدرت عن تلكم القوى) المذكورة (التى خلت عن العلم و) عن (نحو
 القدرة) ولا مجال لنا فى جواب هذا الاستفهام الا ان نقول لا وخالق القوى
 فانا نعلم انه (ليس من الكوائنات) الممكنة كائن (كامل كمثل الانسان
 وذاك) الانسان الكامل (جاهل) بحقايق ملموسة ومحقة بين يديه وبكيفية
 التصرف فى نفسه بين جنبيه فضلا عن غيره و (مشترك) مع غيره من سائر
 الممكنات الحادثة (فى نعمة) هي (الایجاد) الفائضة من خالق الحيوان
 والنبات والجماد وهو (افقر) من (كل) ما عداه الى الله (فى) افاضة (الا)
 اى نعمة هي (الامداد) منه تعالى له حتى يقدر على حمل الامانة المعروضة
 عليه المحمولة على كتفيه • ثم بعد بيان ما اشترك فيه الحيوان والنبات اراد ان
 يبين ما اختص به الحيوان فقال (وبالمحرّكة) (المحركة و) القوة (المدركة
 اختص ذا) القسم (الاول) وهو الحيوان (عن) النبات (ذى الشركة)
 اى صاحب الاشتراك معه فيما مر واحتاج اليهما لطلب النافع ودفع الضار لان
 ذلك انما يكون بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار
 وقدم المدركة على المحركة لان الحركة تابعة للأرادة التابعة للادراك فهو

مُدْرِكَةُ القوم اليست دائرة حواسهم باطنة وظاهرة ؟
هل يدرك البصر بانطباع أو بخروج النور والشعاع ؟
كَلَّا الى وجهته فآلَقْ فالحقّ ذا بالخلق لا بالخلق

مقدم عليها بمرتين فقال (مدركة القوم اليست دائرة) بينهم وهي (حواسهم) سواء كانت (باطنة) وهي الحس المشترك والخيال والواهمة والحافظة والمتصرف (أو ظاهرة) وهي السامعة والباصرة واللامسة والذائقة والشمامة كما مر تفصيلها واختلفوا (هل يدرك البصر) الاشياء (بانطباع) صورة المرئي في ملتقى العصبين المجوفتين المؤديتين الى العينين الذي يسمى بمجمع النورين ، وذلك بسبب انطباعها اولا في جليدي العينين ، فان انطباعها فيهما معد لفيضان الصورة على الملتقى المذكور (أو بخروج النور والشعاع) منهما على هيئة مخروط رأسه عندهما وقاعدته منطبقة على سطح المرئي (كَلَّا) مفعول به لقوله « آَلَقِ » اي كَلَّا من الفريقين المتخالفين (الى وجهته) اي الى ما يتوجه هو اليه ويستدل به على مدعاه (فآلَقْ) ومن ادلة الفريق الاول ان العين نورانية قابلة لانطباع الصورة وكل نوراني كذلك فانطباع المقابل فيه ضروري ، ومنها ان العين حاسة من الحواس الخمسة وسائرهما يأتي اليه المحسوس ، ومنها ان نور الشمس قد يبقى مدة في عين من اطال النظر اليها ثم اعرض عن النظر وما ذلك الا لانطباع صورتها فيها وغلبتها عليها ، ومن ادلة الفريق الثاني انه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين ، وكذلك يشاهد عند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية ولكن كَلَّا من ادلتها مخدوش كما بين في محله (فالحق) ان (ذاكَ) الأَبصار (بالخلق) اي بخلقه تعالى فيها (لا بالخلق) اي لا بسبب من المخلوق كالانطباع أو خروج الشعاع وقد افدناك في نظير المقام ان نحو هذا الكلام ان كان في مقابلة من يدعى التأثير لما ذكره وجعله سببا فله وجه صحيح ، والا فلا لان

مِنْ المحركة قل شوقية وانقسمت احدهما شهوية
اخرهما القوة الغضبية منها كتاك القوة الفاعلية
وذي بمبدء قريب تذكر ، والمبدء البعيد التصور
وبين ذين الشوق والارادة ، مباديء الأفعال ذي الاربعة

الأيجاد والخلق الصادرين من الله سبحانه لا ينافي ارتباطه بأسباب وشروط
عادية أو عقلية ، بل معارضة سنة الله في خليقته من ترتيب المسببات على
الاسباب خارجة من دأب اولى الألباب •

و (من المحركة قل) ما هو قوة (شوقية ، وانقسمت) تلك القوة
الشوقية قسمين (احدهما) هي الباعثة على جلب المنافع الى البدن وتسمى
قوة (شهوية) وبهيمية ونفسا امارة (واخرهما) الباعثة على دفع المضار عنه
وتسمى (القوة الغضبية) والسبعية والنفس اللوامة (ومنها) اي ومن القوة
المحركة (كتاك) القوة الشوقية (القوة الفاعلية) بتمديد الاعصاب وتقريب
الأعضاء الى جهة مبدئها كالقبض لليد او الى خلاف جهته كالبسط لها
(وذي) القوة الفاعلية (بمبدء قريب) للحركة (تذكر ، و) اما (المبدء
البعيد) لها فهو (التصور ، و) يوجد (بين ذين) المبدئين القريب والبعيد
امران آخران هما (الشوق والارادة) ، فـ (مباديء الأفعال) هي له (ذي)
الامور (الاربعة) والله الخلق والأمر فتبارك الله احسن الخالقين •

(الجفنة الثامنة) في المجردات

اعلم اولاً ان البشر منذ خلق دعتهم فطرته وساقه فكره الى الاعتراف
بالمخالق القدير ، لكن من سعد بمصادفته للشرعية الالهية والأيمان بها
اخذ بمنهاجها وسلك على صراط مستقيم ، واما من لم يصادفها بان كان في
فترة من الرسل ، أو لم تبلغه الدعوة ، أو بلغته ولكن عاندها اما لدنس

الطبيعة أو اتباع تقاليد سلفه أو مشايعة تيار السياسة فقد وقع في حبال خياله وتبع مقتضى استدلاله وضل طريق الحق فان الآلهيات ، وان كان النظر فيها مفيدا ولو بدون المعلم كما يوارى اهل السنة ، لكن لا بد للنظر من مستمد يرجع اليه عند تعارض الآراء وتزاحم الشبهات ، ومنهم القوم المعروف بالفلاسفة فانهم بعد اتفاقهم على وجود الاله الخالق زعموا مزاعم فاسدة منها ان الوجود خير محض والايجاد كمال له تعالى وكل ما هو كمال يجب مقارنته له بان لا يكون بينهما الا التقدم الذاتي للذات الواجب ولزم من ذلك قدم العالم من العقل الاول فما لزم منه الى آخر ما قالوا به • ومنها انه تعالى لما كان واحدا حقيقيا لا يصدر عنه الا الواحد ولزم من ذلك قولهم بان ما صدر عنه اولا هو العقل ثم صدر منه العقل الثاني والفلك الاول ونفسه وهكذا الى الفلك التاسع ونفسه والعقل العاشر المؤثر في العناصر • ومنها ان عدم كل حادث مقدم على وجوده بالزمان فلو كان الزمان حادثا تقدم عدمه على وجوده بالزمان ولزم منه وجود الزمان حين عدمه فاضطروا الى القول بقدم الزمان • ومنها انه تعالى موجب في افعاله وفرعوا على ذلك توقف وجود كل حادث على تحقق استعداد تحمله مادة سابقة عليه وهكذا ويلزم منه تقدم مدة تتعاقب فيها الحوادث وسلسلة الاستعدادات • ومنها ما نقل عن افلاطون انه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمقابلات كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام والقيود الى غير ذلك ، واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمقابلات والا لم تعرض عليه فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابلها وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج فالقابل للمقابلات موجود في الخارج • ومنها ان النفوس متعلقة بالافلاك كما بالأبدان الانسانية تعلق

التدبير والتعرف •

وافترقوا في النفوس الإنسانية فمنهم من زعم انها غير متناهية العدد كما ان الابدان غير متناهية ، وكل نفس بعد مفارقتها البدن تتصل بعالم المجردات اما في نعيم أو في عذاب ، فهؤلاء معتقدون بالمعاد الروحاني ، ومنهم من ادعى انها متناهية وتعلق بمقدارها من الابدان ، وبعد المفارقة عنها تتعلق بابدان آخر متناسبة مع اعمالها في البدن السابق من ابدان البهائم والطيور وتسمى مسخا ، أو النباتات وتسمى فسخا ، أو الجمادات وتسمى رسخا ، أو الى الأجرام السماوية وتسمى نسخا ، وقد احتج هؤلاء بانها لو لم تتعلق بالبدن لتعطلت والتعطيل مستحيل اذ لا تعطل في الوجود • ومنها ان النفوس جواهر مجردة عن المادة في ذاتها لا في افعالها اي انها في ذاتها مجردة عن المادة ، واما افعالها وتدابيرها فمشرودة بتعلقها بالمواد الفلكية او الابدان الانسانية • وخالفهم في تلك المزاعم بأسرها جمهور العلماء المسلمين كما تقرر كل في موضعه •

ثم مما يجب التنبيه عليه انه لما منّ الله علينا ببعث حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم وهدانا الى اتباعه والأيمان به ، وقرر لنا بنصوص الكتاب وسنته السنية اصول الدين وما يتعلق بها ، فقد ثبت لنا على ضوئها ان الله تعالى خالق العالم وقادر مختار ووجود العالم وعدمه بالنسبة اليه سيّان ، وان العام بأسره حادث خلقه الله تعالى بالأختيار بدون واسطة في التأثير ؛ فلا وجود للمادة والمدة القديمتين ، ولا للعقول ولا للنفوس الفلكية ، والاستعداد على تسليم تحققه في بعض الحوادث شرط عادي ، والنفوس الانسانية اجسام لطيفة الا عند بعض منا حيث قال بتجردها كما يأتي ، وانها حادثة ولكنها بعد الحدوث خالدة وتنقضي هذه النشأة وتحدث نشأة اخرى ويبعث فيها الأموات للحساب والجزاء بالعقاب والثواب وان النشأة الاخرى دار الخلود،

الجفنة الثامنة

مُجَّ رداءة المجرداتِ إذكنَ في في الفهم تافهات
ولا تَرُمُ لمرض معجوناً مِنْ مُثل الحكيم افلاطونا

ورأى اهل التناسخ اشبه بهذين المرضي منه بفكرة العلماء ، وبعد ذلك لم
تبق قيمة ولا مجال لمزاعم الفلاسفة في الالهيات عند المسلمين • ولكن من
سوء حظنا انه لما امر المأمون العباسي بترجمة كتب اليونانيين بالعربية ترجمت
الالهيات مع الرياضيات والطبيعات وانتشرت بيننا ، وكان يتفوه بها في مجال
التحدي بعض ضعفاء العقول من المسلمين اضطرت العلماء الى تدوينها والرد
عليها ، ويا ليت لم تنقل أو اذا نقلت اهملت ولم تجعل بين دفتي كتب
المسلمين ، ولما لم يكن للنظام بد من نظمها تمشياً مع التقاليد المرعية بين اهل
التحصيل نظمها مع استنكاره لها وشبهها بالمطعومات الكريهة وامر بمجها
(مج) امر من تمج اي الفظ (رداءة المجردات) إضافة الصفة الى
الموصوف اي المجردات الرديئة فشبهها بالمطعومات الكريهة وذكر المج
تخيلاً (اذكن) اي تلك المجردات من العقول والنفوس الانسانية والفلكية
(في) جارة (في) من الاسماء الستة مجرور بالياء ومضاف الى (الفهم)
بالإضافة التشبيهية او الاستعارة بالكناية (تافهات) اي غير مرغوبة الطعم ،
وسره انها ليست من مجتنيات المشاهدة العينية ، ولا من مقتطفات الشجرة
العلمية ، وما لا يصطفيه العيان ولا يرتضيه البرهان لا قيمة له في سوق
العرفان (ولا ترم) اي ولا تقصد (لـ) دواء (مرض) القلب (معجوناً)
متخذاً (من مثل الحكيم افلاطونا) لكونها مردودة فانها ان كانت كليات
فلا وجود لها في الخارج أو جزئيات فيستحيل وجودها للزوم الاتصاف
بالمقابلات وهو محال ، ولذا اوله الامام وقال ان مراده بها ان لكل نوع من

فَقَبَحَ اللَّهُ تَعَالَى نَسْخَهُمْ وَمَسْخَهُمْ وَرَسْخَهُمْ وَفَسْخَهُمْ
جَوْهَرَهُمْ لَيْسَ بِخَالٍ عَنْ عَرَضٍ لِنَفْسِهِمْ وَعَقْلِهِمْ شَوْبٌ مَرَضٌ
فَنَفْسُهُمْ فَلَكِيَّةٌ انْسَانِيَّةٌ قِيلَتْ عَلَى نَبَاتِيَّةٍ حَيَوَانِيَّةٍ

تلك الانواع فرد ازل هو رب ذلك النوع ، مع ان ذلك التأويل لا يغني
عن الحق شيئاً اذ في اثبات الواجب القادر المختار غني عن اعتبار ما لا يليق
بالاعتبار (فقبح الله تعالى) ارباب العقول الدنيئة القائلين بالعقول المجردة
والمثل الأفلاطونية وبالنفوس الفلكية والانسانية المنتقلة من ابدانها الى ابدان
آخر سواء كان ذلك الانتقال (نسخهم) وهو انتقالها الى الاجرام السماوية
أو (مسخهم) وهو الانتقال الى ابدان البهائم أو (رسخهم) وهو الانتقال
الى الجمادات أو (فسخهم) وهو انتقالها الى النباتات و (جوهرهم) المجرد
الذي قالوا به (ليس بخال من عرض) المراد به المعنى اللغوي اي عيب
عارض و (لنفسهم) التي قالوا بها وهي النفوس الفلكية والانسانية
(وعقلهم) الذي حكموا بكونه أول صادر من الباري تعالى (شوبٌ مَرَضٌ)
اي خلط اختلال ويمكن ان يراد بنفسهم النفوس المتعلقة بابدان الفلاسفة
الذين قالوا بالنفوس والعقول المجردة وبعقلهم ما هو صفة للنفس أي
فلنفوسهم المدركة وعقولهم شوب مرض والا لما زعموا تلك المزاعم الفاسدة •
واذا علمت ذلك (فـ) اعلم ان (نفسهم) اي النفس المجردة عندهم قسمان
لانها اما (فلكية) وهي النفوس المتعلقة بالاجرام الفلكية فانهم اثبتوا لها
نفوسا مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات واما نفوس
(انسانية) تتعلق بها هذا ما هو المشهور عندهم وقد (قيلت) اي اطلقت
النفس (على) مبدء اثار (نباتية) أو (حيوانية) والنفس الانسانية عندهم
جوهر مجرد في ذاته يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ، ووافقهم على
ذلك الامام الهمام حجة الاسلام الغزالي والراغب الاصفهاني من المتكلمين

وبعض من الصوفية المكاشفين •

واحتجت الفلاسفة على ذلك بوجود منها ان النفس تكون محلا لما ليس بمادي وما هو محل لما ليس بمادي فهو غير مادي وكل غير مادي فهو مجرد، اما الصغرى فلانها تتعقله والمتعقل بالكسر محل للمتعقل ، واما الكبرى الاولى فلامتناع حلول صورة المجرد في المادي ، واما الكبرى الثانية فبالبدئية • ومنها ان النفس محل لما ليس بذى وضع ومقدار ، وكل ما هو محله ليس بذى وضع ومقدار ، وما ليس بذى وضع ومقدار فهو مجرد اما الصغرى والكبرى الثانية فلما مر واما الكبرى الاولى فلامتناع حلول المجرد فيما هو ذو وضع ومقدار • ومنها انها تكون محلا لما ليس بقابل للانقسام وكل ما هو كذلك فهو غير منقسم • وردت تلك الادلة بان مبناها على مقدمات غير مسلمة فان مبني الصغريات على ان تعقل الشيء بحلول صورته فيه ، ومبني الكبرى الاولى من الدليل الاول على ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة ، ومن الدليل الثاني على أن الحال في ماله مقدار وشكل ووضع معين يجب أن يتصف بها ، ومن الدليل الثالث على أن الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته الحاصلة في العاقلة كذلك ومبني الكبرى الثانية من الدليل الثالث ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة •

والكل مردود : اما المثل الافلاطونية فلما مر • واما العقول المجردة فلفساد ما بنوها عليه من ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد لانه قد نبين من كلامهم اثناء المناظرة معهم انهم يكتفون لجواز تعدد الصادر بتعدد المصدر ولو اعتباريا ، والله الواحد الفرد الحقيقي اعتبارات ككونه شيئا وموجودا وواحدا وواجبا وكاملا افلا يكتفي بهذه الوجوه في كونه مصدر الامور • ثم ان الواجب الاول بعد الاعتراف بكماله كيف يمتنع تأثيره في ممكن ذاتي يقتدر عليه عقلهم الناقص حتى يقدم العقل للتأثير ويؤخر عنه الخالق القدير ؟

على انه لا يكتفي في اثبات امثال هذه المطالب بالظنون ، والا لانفتح ابواب
الفنون من هذا الجنون بل لا بد من الدليل القاطع ، واذ لا قاطع عليها
فلا قطع بوجودها بل يكاد يقطع بعدمها والا لزم ان تكون امامنا جبال شاهقة
لا نراها وهي سفسة •

واما مسألة التناسخ فلبطلان ما بنوها عليه من ان المفارقة للنفس عن
البدن تعطل ولا تعطل في الوجود : اما الاول فلان النفوس بعد مفارقتها
الأبدان اما في عذاب والم ان كانت من الاشقياء أو في نعيم عليم ان
كانت من السعداء ، وعلى كل فهي غير معطلة بل في شغلٍ شاعِلٍ واما
المقدمة الثانية أعني ان لا تعطل في الوجود فليس عليها شبهة فضلاً عن
حجة • هذا ، نعم للقائلين بتجرد النفوس الانسانية دليل يشبه بالحق وهو
انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما كان كذلك فهو مجرد ، اما
الكبرى فمسلمة ، واما الصغرى فلانها تدرك ذاتها وآلاتها ولا تضعف بكثرة
الأفعال ولا بضعف الاعضاء ولا شيء من القوى المادية كذلك ، ولكنه رد
بمنع كبرى دليل الصغرى كيف ويجوز ان تكون العاقلة مخالفة بالنوع
لسائر القوى المادية مع كونها مادية ايضاً •

وجمهور المتكلمين على انها جسم لطيف مخالف بالماهية لكل عنصر
من العناصر التي يتألف منها البدن سارٍ في البدن سريان الماء في الورد
لا يتبدل ولا يتحلل وبقاؤه في البدن حياة وانتقاله عنه ممات • ولهم في اثباته
وجوه : منها ان المدرك للكليات هو المدرك للجزئيات ومدرك الجزئيات هو
الجسم فمدرك الكليات يجب ان يكون جسماً ، اما الصغرى فلأننا نحكم
بالكل على الجزئي والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين ، واما الكبرى فلأننا نعلم
ان المدرك منا للمحسوسات هو القوى الجسمانية • ومنها ان المشار اليه بأننا
وهو المقصود بالنفس يتصف باوصاف الجسم والمتصف بها جسم • ومنها

من جاء بالانسانية في الين ما اعتمدوا معتمد الرايين

ظواهر الكتاب والسنة • وانت اذا تأملت في ادلة الجانبين وجدتهما مخدوشتين وعليه قال الناظم : (من جاء بالانسانية في الين) اي ومن اتصف بالانسانية الكاملة الشعور (ما اعتمدوا معتمد الرايين) لا رأي من حكم بكونها جواهر مجردة ، ولا من حكم بكونها جسما لطيفا بل سكت عن تعريفها وشرح ماهيتها ؛ وذلك لان الحق سبحانه وتعالى سكت عنه ، وكذلك حبيبه سيد الرسل وخاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم ، وللمؤمنين في رسولهم أسوة حسنة • ومن تكلم عنها من المتكلمين اجاب عن ذلك بان سكوت الشارع عن تشريحها كان رحمة بالعباد لدقة الموضوع وغموضه وعدم استعداد عامة العباد للخوض فيه ، لا لتعذر تعريفها فيجوز البحث عنها للوصول الى حقيقتها • هذا •

ثم النفوس حادثة باتفاق المسلمين اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته ، ولكنهم اختلفوا هل حدثت مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم بحدوثها مع حدوثه ، وبعضهم قبله لقوله عليه السلام [خلق الله الأرواح قبل الاجساد بالفي عام] وقوله [الأرواح جنود مجندة ، ما تعارف منها ائتلف وما تناكر اختلف] وهي ظنية لا تفيد القطع • واما الحكماء فقال قدمائهم بقدمها ، وارسطو واتباعه بحدوثها ، ولكنهم اتفقوا على ابديتها سواء مع مفارقة الابدان وبقائها في عالم المجردات ، أو مع التناسخ والانتقالات المتتالية من بدن الى آخر ، كما ان المسلمين اتفقوا على ابديتها لكن مع تجدد علاقتها التامة بابدانها بعد البعث في النشأة الأخرى اما في عذاب او في نعيم مقيم ولقاء وجه الله الكريم • ثم النفوس متماثلة اما على كونها اجساما لطيفة فلان الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة متماثلة لا تختلف الا بالعوارض كما مر ، واما على تجردها فلوحدة حدها بالجواهر المجرد المتعلق بالبدن تعلق التدبير

الجفنة التاسعة

وعندنا المدرك للجزئي النفس كالمـدرك للكلّي
لأنها في رأينا هي التي بذاك أو عليه قد حكمت
وكان الأبصار لها كالسمع وعندهم حواسنا للقطع
بان ذا الأبصار للبصرة آفته آفة تلك القوة

والتصرف • وقال بعض انها متخالفة نظرا الى تفاوت ما بينها في الأخلاق من الفضائل والرذائل لكن بمعنى انها ماهية جنسية تحتها انواع ، لا ان كل فرد منها مخالف لما سواه بالحقيقة فانه لم يقل به احد •

(الجفنة التاسعة)

(وعندنا) معاشر المتكلمين (المدرك للجزئي) هو (النفس) الناطقة
(كـ) ما ان (المدرك للكلّي) هو هي ايضا (لانها) اي النفس في رأينا
وعقيدتنا (هي التي بذاك) الجزئي على الكلّي نحو بعض الانسان زيد
(أو عليه) أي على الجزئي بالكلّي نحد زيد انسان (قد حكمت) والحاكم
بين الشئيين لا بد ان يدركهما (و) لانه (كان الأبصار لها) اي للنفس
(كالسمع) وان كانا بمعونة استعمال الحاستين في الشاهد وكل من الأبصار
والسمع ادراك للجزئي ، وعليه ارجع الاشعري السمع والبصر الى العلم
بالمسموع والمبصر (وعندهم) اي عند الفلاسفة المدرك للجزئي هو (حواسنا
للقطع بان ذا الأبصار للبصرة) والسمع للسامعة والذوق للذائقة والشم
للشامة واللمس للامسة وان (آفته) اي الأبصار (آفة تلك القوة) البصرة
فلو لم يكن المدرك للجزئيات هو الحاسة لما كان الامر كذلك (وان ذلك)
الجزئي المادي (الذي ما) نافية (عقلا نقشه) أي صورته (في) مدرك
(مجرد) عن المادة ضرورة ان التعقل بحلول صورة المعقول في العاقل
وحلول الشيء المادي المتلبس بمقدار ووضع في غير المادي مستحيل قد

وان ذلك الذي ما عقلا نقشه في مجرد تخيلا
قصّة لا تدرك جزئيات بالذات ، بل تدرك بالآلات
قد ترفع النزاع ، إلا انها تقضى بفقد مالها
وليس ذا موافق الشريعة لأنها خلافه جوزت

(تخيلا) كثيرا فلو لم يكن ادراكه بمدرك مادي لما امكن ذلك • هذا ما
اشتهر بين الفريقين من النزاع بتقرير المتكلمين لكون النفس مدركا للملكي
والجزئي ، والفلاسفة لكون النفس مدركة للملكي والجزئي المجرد عن المادة
والحواس والمشاعر للجزئي المادي ، ويمكن اتوفيق بينهما اذ (قصة) انها
اي النفس (لا تدرك جزئيات بالذات ، بل بسبب الآلات) كالحواس (قد
ترفع النزاع) بحمل نفي الفلاسفة لادراك النفس للجزئي المادي على نفي
ادراكها له بالذات ، واثبات المتكلمين له على اثبات ادراكها له بالواسطة
(الا انها) اي القصة التي رفعته (تقضي بفقده) اي انتفاء ادراك النفس
(لفقد مالها) اي للنفس من الآلات والمشاعر ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء
الشرط (وليس ذا) ك الامر المقضي من فقد ادراكها عند فقد آلاتها (موافق
الشريعة) الحق (لانها) اي تلك الشريعة (خلافه) اي خلاف ذلك الامر
المقضي به من فقد ادراكها بفقد آلاتها وهو ادراكها للجزئي المادي بعد
انحلال الآلات (جوزت) قال في الحاشية اذ الظاهر من قواعد الاسلام ان
يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات
احوال الاحياء ، سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا خصوصا
الاولياء الكاملون قدس الله اسرارهم ، ولذا ينتفع بزيارة القبور والاستغاثة
بنفوس الاخيار من الاموات في استئزال الخيرات واستدفاع الملمات • انتهى
بعين نضه •

الجفنة العاشرة

غرائب الأفعال والأحوال لنفسنا بخلق ذي الجلال
انقسمت تيك على الأجمال فأَوَّلُ الأقسام في الأفعال

(الجفنة العاشرة)

في بيان غرائب افعال النفس

(غرائب الأفعال والأحوال) التي (لنفسنا) انما هي (بخلق ذي الجلال) بدون تأثير وايجاد منا لها (وانقسمت تيك) الأفعال والأحوال (على الاجمال) ثلاثة اقسام (فأول الأقسام) منها (في الأفعال) التي تظهر منها يقظة • وهي اما حاصلة بلا مباشرة الأسباب سواء كانت مما له شرف وقدسية كمعجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وكرامات الأولياء والصالحين ، اولا كالأصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره ؛ فانه قد ثبت بحيث لا مجال فيه للجدال ان بعض الناس في نفسه خاصية بحيث اذا نظر الى شيء معجبا به اصابه بعينه وتسبب ذلك في اضراره • واما حاصلة بمزاولة اعمال مخصوصة فان كان من الصناعات المادية البادية لكل صناعي فحدث ولا حرج ، سواء كانت من فروع الحكمة الطبيعية كعلم الطب واحكام النجوم والفلاحة وتشريح الابدان وجر الاثقال ، أو من فروع الرياضيات كعلم المرايا والمناظر والموازين ونقل المياه والجبر والمقابلة وعلم الحيل كصندوق الساعة ، وقد بلغ هذا النوع في عصرنا المصادف للقرن الرابع عشر الهجري اوج رقاء ، فقد استولى على القوة الكهربائية فسخرت موجات الهواء بحيث توصل الصوت من الشرق الى الغرب في لحظة ، وتريك صورة المصوت مع صوته ، وسخر البخار واستعمل لطي البر والبحر والهواء ، واخترع الجهاز اللاسلكي للمخابرة في ارجاء العالم بدون اي سلك ، بل واخترعت الطاقة الذرية التي يتهدد العالم بالدمار ، وما عدا ذلك

وما هو الثاني من الأقسام في تلك ، الادراكات بالمنام

اشياء عجيبة بل ما ذكرناه بسيط جدا بالنسبة الى الاشياء الأخر ، وقد تأخرت الأمة الاسلامية في ميدان العمل الصناعي بمخالفتهم لما امرهم به الدين الاسلامي الحنيف من اعداد كل ما في الاستطاعة من قوة على اختلاف انواعها واصنافها وذلك لا بسبب عدم معرفة المسلمين بواجبهم بل لعوامل عديدة يطول ذكرها ونسأل الله من فضله ان يفتح لنا ابواب التوفيق لنعود الى وسط الطريق • وان كانت من المعنويات كالرياضيات النفسية والمجاهدات وتسخير القوى الروحانية ومعرفة خواص الحروف والأدعية فقد وجد ويوجد منها الشيء الكثير ، لكنه قد قلت وضعفت شأفتها اليوم بسبب غلبة الاسباب المادية وفتور النوع البشري ازاء المعنويات ، وقد ملئت كتب التاريخ بنتائج تلك الاعمال وتأثير أصحابها خاصة فيمن لهم معهم علاقة روحية ومناسبة ذوقية • قال السعد في شرح المقاصد وليس اقتصار تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام آخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم أو لبعض الاجسام ، لا سيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص انتهى • قلت وقد قرر المحققون المحققون من علمائنا ان الاعمال الخارقة الصادرة من اصحاب الرياضات والمجاهدات النفسية ان قارنت اتباع الشريعة الغراء فهي كرامة والا فهي سحر أو في معناه ، وكذا ما يصدر من بعض المنتسبين اليهم ممن له علاقة روحية معهم ومحبة وذوق بحيث يتفانى في الارتباط بهم ، فان معياره اتباعه لآداب الدين المبين كما سبق منا اوائل الكتاب فراجعته تجده كافيا شافيا باذن الله تعالى •

(وما هو الثاني من الاقسام) الثلاثة (في تلك) الافعال الصادرة من النفس هو (الادراكات) لها (بالمنام) انكرها بعض المتكلمين وقال انها

لا حقيقة لها واوله المحقق عبدالحكيم بان معناه ان ما يعتقد احساسا من الرؤيا ليس احساسا لعدم استعمال الحواس اذ ذاك وانما هو ادراك نفسي يظن احساسا وليس به . ثم الادراكات المنامية جائزة وواقعة نقلا وعقلا ؛ اما النقل فما في سورة يوسف عليه السلام من رؤياه ورؤيا الملك ، وما في صحيح البخاري اوله من ان مبدء الوحي كان رؤى صادقة جاءت كفلق الصبح ، وفيه ايضا في عدة مواضع حكايته لرؤياه وتقريره لرؤيا من رآها . واما العقل فهو انه كما تدرك النفس الكليات بالذات والجزئيات بواسطة الآلات على ما هو التحقيق لا مانع من ان تكون لها ادراكات منامية بطريق آخر غير استعمالها ثم كل من يراجع نفسه يجد انها ترى وتذكر اشياء في المنام ثم تتحقق على وفق ادراكها ؛ وذلك لان النفس الناطقة لا تتعب بالعمل او لا تعثر بها ما يعثرى القوى البدنية من الملل والكسل ؛ فهي في حال اليقظة تشتغل باستعمال الحواس للافادة والاستفادة او تتفكر في الكليات لاكتساب المعارف ، واما اذا ضعف الروح الحيواني الحامل لقوة الحواس ، وغلبت على الانسان الحالة الاغمائية المعروفة بالنام فحينئذ تشتغل النفس من غير طريق الحواس وتفوز بأدراكات تعبر عنها بالرؤيا ، وهذه الادراكات تتحقق بطرق شتى : منها ادراك صور مخزونة في الخيال لشدة ارتباطها بها بسبب اللفة والمحبة كالمنزل والولد والاهل والاحباب وما شاكلها ، او بسبب المخافة منها كالاعداء والسباع والحشرات المؤذية ونحوها . ومنها ادراكها بسبب الاتصال بالقوى الروحية الملكية المتمثلة في صورة انسان او الاتصال بأرواح الاشخاص القدسية من الانبياء والاولياء والصلحاء فان عقيدة الاسلام على ان الارواح باقية خالدة بعد الوفاة ولها علاقة بابدانها وابدان من سواهم فلا مانع من اتصال نفس الانسان النائم بتلك الارواح . ومنها ادراكها بطريق الاتصال باللوح المحفوظ الذي هو بحسب ظاهر الأحاديث الشريفة

ثالثها بذاك ذي خُتِمتَ في تلك الإدراكات باليقظة

مادة سطرت فيها المقدرات فتبرز تلك المقدرات لها في صور اشياء تعرفها هي ولها مناسبة مع ما سيقع او وقع • ومنها ادراكها بطريق الاتصال بعالم المثال فان بعض العلماء المكاشفين يقول ان في الوجود عالما متوسطا بين عالمي المجردات والماديات يسمى بعالم المثال فيه صورة كل ما وجد ويوجد جوهرها أو عرضا ويتصل به الأصفياء المكاشفون وكذلك تتصل به النفوس البشرية في المنام ، وفوق كل ذلك فان لله الصنع البديع الباهر والحكم الظاهر وهو قادر على ان يخلق علوماً وصوراً في نفوس النائمين فيضبطونها الى وقت اليقظة جليلة بحيث لا يحتاج الى التعبير والتحليل أو خفية تحتاج اليه ، ولا تقدر في صحتها حكاية النفس وادراكها لصور مخلوطة لا انسجام فيها سواء كانت لاختلال المزاج بمرض أو خوف أو امتلاء معدة أو غيرها وهذه اضغاث أحلام •

و (ثالثها) اي الاقسام الثلاثة و (بذاك) القسم الثالث (ذي) الاقسام (ختمت في تلك) الأقسام (الادراكات) أي ادراك النفس (باليقظة) وذلك لان النفس قد تكون كاملة القوة بأصل الفطرة الطيبة السليمة فيفتح الله عليه بمحض فضله ابواب المواهب القدسية والانوار الروحية فيتجلى له الاسرار الغامضة كما للانبياء الكرام ولا سيما سيد الانام وفخر الرسل حضرة محمد المصطفى عليه الصلاة والسلام القائل [ادبني ربي فاحسن تأديبي] والقائل [لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل] أو بمجاورة الانبياء كما وقع لاعيان الصحابة العظام فكان لهم ادراكات روحية عالية كما وقع لسيدنا عمر على المنبر من ادراك وضع « سارية » وجيشه في نهاوند من العجم أو بالسلوك على ايدي الاولياء المكاشفين العارفين بعلل النفس وطرق تركيتها عنها ، نفعا الله ببركاتهم وسلك بنا مسالك

الجفنة الحادية عشرة

جمهور اهل فرقة الفلسفة هل عندهم مدركة الكلية
لغير الانسان من الحيوان لا
لا نعرفن وجودها لعدم
بانتفاء ذلكم بحال
اثبتها جمع من الفحول
تمسكوا بالعقل والمنقول

كراماتهم وحشرنا في زمريتهم تحت لواء سيد الأنام عليه افضل الصلاة واكمل
السلام آمين .

(الجفنة الحادية عشرة)

في انه هل لغير الانسان من الحيوانات النفس المدركة للكليات اولا

(جمهور اهل فرقة الفلسفة هل) ثبت (عندهم) نفس (مدركة)
للمفاهيم (الكلية لغير الانسان من الحيوان) قالوا في جواب هذا السؤال
متى وجه اليهم (لا) ولكن (ذهبت شرذمة) اي طائفة قليلة (منها) اي
من الفلسفة (الى) التوقف في الجواب وقالوا (لا نعرفن وجودها) اي
وجود النفس المدركة للكليات له (لعدم) وجود (دليل) يفيد (الاثبات)
والتصديق بوجودها والاصل عدم و (كذا لم نجزم) ولا نجزم (بانتفاء
ذلكم) المذكور (بحال) من الاحوال (لمانع) عن الجزم بالانتفاء هو
(القوم) اي القيام (للاحتمال) اي احتمال وجودها له ، هذا ما عند
الفلاسفة (و) اما المتكلمون فقد (اثبتها) اي النفس للحيوان (جمع من
الفحول) اي كبارهم و (تمسكوا بالعقل والمنقول) اما المنقول فكقوله تعالى
[واوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتا ومما يعرشنون]
وقوله [والطير صافات كل قد علم صلاته وتسيحه] وقونه [وما من دابة
في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم] الى غير ذلك . واما

الجفنة الثانية عشرة

فوتها بحسب التأثير عن جانب المبدء عقل نظري
رتبه من قولهم فلتسمع اشتهرت في بيننا بأربع
عقل يقال له هيولاني اولها وبعده فالثاني

المعقول فهو أنا نشاهد منها افعالا عجيبة تدل على ان لها ادراكات كلية تصورية
أو تصديقية كما للنحل في بناء بيوته المسدسة وانقيادها للرئيس واوضاع
حركاتها معه ، وكما للنمل في بناء البيوت واعداد الذخيرة واخراجها لها
الى الشمس في الشتاء وحركاتها الحربية وتنظيمها الجيش وكما للفيث في
غرائب احوالها مما دونه من راقب احوالها من الافعال العجيبة •
والحق كما افاده بعض المحققين ان للحيوان نفسا مدركة للكليات لكنها
تخالف النفس الانسانية من حيث ان قوتها محدودة في ما يحتاج اليه في
معاشه وحفظ نوعه الأعتيادي ولا تتجاوزها ، وليس لها قوة الاكتساب
ولا التطور في اطوار المعارف كما للنفس الانسانية •

(الجفنة الثانية عشرة)

في قوة النفس

واعلم اولا ان لفظ القوة كما تطلق على مبدء التغير والفعل كذلك
تطلق على مبدء التغير والانفعال و (قوتها بحسب التأثير عن جانب المبدء
الفاض (عقل نظري) و (رتبه) مبتداء (من قولهم) اي الحكماء صد
قوله (فلتسمع) وهو خبر وقوله (اشتهرت في بيننا بأربع) خبر بعد خبر
ووجه الانحصار انها اما استعداد أو حصول بالفعل ، والاستعداد اما ضعيف
أو متوسط أو قوي و (عقل يقال له هيولاني) تشبيها بالهيولى الخالية عن
الصور (اولها) وهو الاستعداد الضعيف لانه محض قابلية النفس للادراك
بدون حصول شيء منها لها بالفعل (وبعده) اي بعد الاول (فالثاني) م

سمي ذا بالعقل بالملكة ثالثها ما كان ذا تسمية
بالعقل بالفعل غدا الرابع ما هو بعقل مستفاد وُسْمَا
وبالأضافة لكل نظري لأختلاف الحال تيك اعتبر

المراتب الأربع استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول العلوم الضروريات
باستعمال الحواس الخمس ، أو بتصور الطرفين والنسبة فقط ، أو مع
الأحاسيس و (سمي ذا بالعقل بالملكة) لما حصل لها من ملكة الانتقال الى
النظريات • وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث
تتأدى الى النظريات ؛ وعليه فلا تكون هذه من مراتب الاستعداد من حيث
الذات (ثالثها ما كان) من المراتب (ذا تسمية بالعقل بالفعل) لشدة قربها
من الحصول وهو الاقتدار على تحصيل النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة ومخزونة عنده تحضر بمجرد الالتفات اليها
و (غدا) اي صار القسم (الرابع) من المراتب (ما) هو عبارة عن حضور
النظريات التي ادركتها عندها بحيث لاتغيب عنها و (هو) في الاصطلاح
(بعقل) (مستفاد وُسْمَا) لانه عقل مستفاد من خارج عنها وهو المبدء
الفياض الذي عبارة في التحقيق عن الباري تعالى • وهذا القسم هو الكمال
المقابل للمراتب الثلاث الاستعدادية المتقدمة الذي اختلف في حصوله
للأنسان في هذه النشأة ، بل قيل بتعذره قطعاً • ثم اختلفوا في ان هذه
الاسامي هل هي اسام للاستعدادات والكمال او لقوى في النفس هي مبادئها
أو لذات النفس باعتبار اتصافها بها •

(بالأضافة لكل علم نظري لاختلاف الحال) اي حال الناظر بالنسبة
اليه (تيك) الرتب الأربع (اعتبر) فقد يكون علم نظري والنفس بالنسبة
اليه في مرتبة العقل الهولائي بان لا يكون لها بالنسبة اليه الا القابلية
والاستعداد ، وفي بعض حالاته في مرتبة العقل بالملكة بان يحصل لها من

إِنَّ تَا مِنْ بَعْدِ ذَا التَّفْصِيلِ مِنْ جِهَةِ التَّأثيرِ لِلتَّكْمِيلِ
لِجَوْهَرِ الْبَدَنِ عَقْلٌ عَمَلِيٌّ ثُمَّ الَّذِي يَكُونُ فَرْعَ الْأَوَّلِ
مَشْتَهَرٌ بِالْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ فَرْعَ الْآخِرِ الْحِكْمَةُ الْعَمَلِيَّةُ
أَوَّلَاهُمَا فِي بَيْنِ هَؤُلَاءِ تَفْسِيرُهَا مَعْرِفَةُ الْأَشْيَاءِ
تَصْدِيقًا أَوْ تَصَوُّرًا كَمَا هِيَ بِمَقْدَارِ مَا نَطِيقُهُ وَالثَّانِيَّةُ

العلوم الضرورية ما يمكنها من تحصيل ذلك العلم النظري ، وقد تصير في مرتبة العقل بالفعل بان يحصل ذلك العلم لها لكن غير حاضر عندها ، وقد نصير في مرتبة العقل المستفاد بان يكون ذلك العلم حاصلًا لها وحاضرًا عندها لا يغيب ابدا • وهذه احوال النفس بالنسبة الى علم نظري واحد وكما امكن ما مر يمكن ان تكون حال النفس بالنسبة الى بعض العلوم النظرية عقلا هيولائياً والى بعض آخر عقلا بالملكة والى آخر عقلا بالفعل والى آخر عقلا مستفادا وذلك واضح جدا •

(وان تَا) القوة النفسية (من بعد ذا التفصيل) الذي مر (من جهة التأثير للتكميل لجوهر البدن) اي باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره ، وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل (عقل عملي ثم) الكمال (الذي يكون فرع) الامر (الأول) وهو قوتها باعتبار تأثيرها واستكمالها من المبدء (مشتهر بالحكمة النظرية) والكمال الذي هو (فرع) الأمر (الآخر) وهو قوتها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل جوهره مشتهر بـ (الحكمة العملية واولاههما) كما هي دائرة (في) زائدة بين (هؤلاء) العلماء (تفسيرها معرفة الاشياء) سواء كانت المعرفة (تصديقا أو تصورا) كما هي عليه (مقدار ما نطيقه) نحن البشر سواء كانت تلك الاشياء مما في وجودها مدخل لاختيارنا كالأعمال الاختيارية ، او كالأعيان والأعمال التي لا مدخل لاختيارنا فيها كالأمراض والأوجاع

تفسيرها القيام بالأمر على ما ينبغي مقيدا بما خلا
ومنه قول الفقه اسم للعمل والعلم اي جميع ذين قد حصل

والعطاس (والثانية) اي الحكمة العملية (تفسيرها القيام بالأمر على ما ينبغي)
على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح (مقيدا) ذلك القيام (بما) اي
بالقيد الذي (خلا) اي مضى في تفسير الحكمة النظرية وهو مقدار ما نطقه •
ويفسر مطلق الحكمة الشاملة للقسمين بانها خروج النفس من القوة الى
الفعل في كمالها الممكن علما وعملا ، ولكن لما كثر الخلاف في معنى الكمال
وكون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت
بالمعجزات الباهرة انه رسول من الله تعالى الى عباده فكانت الحكمة الحقيقية
المشار اليها بقوله تعالى [ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا] هو
الشريعة والفقه لكن لا بمعنى مجرد الأحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس
مالها وما عليها والعمل بها (ومنه) اي من ها هنا ، وهو ان الحكمة النظرية
معرفة الاشياء كما هي عليه ، والحكمة العملية القيام بالامور على ما ينبغي
ومجموعهما هو الشريعة والفقه (قول) مبتدء ومضاف اضافة بيانية الى جملة
ما بعده وهي (الفقه) الذي جاء به الرسول الصادق المصدوق (اسم للعمل
والعلم اي جميع ذين) لا بعضهما (قد حصل) خبر للقول ؛ فعلى ما سبق
كانت الحكمة النظرية العلم والحكمة العملية العمل والقيام بالامور على
ما ينبغي • وقد جاء تفسير الحكمة النظرية والحكمة العملية بالعام فقط ،
وعليه فسرت الحكمة النظرية بمعرفة الأعيان التي لا مدخل في وجودها
لاختيارنا كما هي عليه بقدر الطاقة • وهي على اقسام ثلاثة لانها ان كانت
علما بما يستغني عن المادة في الذهن والخارج فهي الحكمة الالهية ، أو بما
يحتاج اليها في الخارج لا في الذهن فهي الحكمة الرياضية ، أو في الذهن
ايضا فهي الحكمة الطبيعية •

يفسر العملية بعلم ما كان الى اختيارنا قد يسمى
يذي لدى الأئمة الكرام كانت على ثلاثة اقسام
تدبير منزل ، سياسة المدن ، تهذيب الاخلاق ، وبعده فكن
طالب الاوساط وذي فضائل مجتنب الاطراف تي رذائل
اوساطها العفة والشجاعة والحكمة ، المجموع العدالة

(وفسر) الحكمة (العملية بعلم ما) اي اعمال وافعال (كان)
وجودها (الى اختيارنا قد يسمى) اي ينتسب (وذي) الحكمة العملية
(لدى الأئمة الكرام كانت على ثلاثة أقسام) لانها اما علم بمصالح الشخص
مع من يجتمع به في المنزل والمسكن فهو علم (تدبير منزل) أو مع من يجتمع
به في البلد فعلم (سياسة المدن) أو بمصالحه في ذاته من حيث هو فعلم
(تهذيب الأخلاق وبعده) اي وبعد علمك ما مر (فكن طالب الأوساط)
من الأخلاق (وذي) الأوساط (فضائل ومجتنب الاطراف) وهي الافراط
والتفريط ف(نى رذائل) والتفصيل ان النفس تحتاج في تدبير البدن الى
ثلاث قوى : الأولى قوة بها تعقل كل ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى القوة
النطقية الملكية والفاضلة منها هي الحكمة • والثانية قوة بها تجذب ما ينفع
البدن وتسمى القوة الشهوية البهيمية وفاضلة منها العفة • والثالثة قوة بها
تدفع المضار عنه وتسمى القوة الغضبية والفاضلة منها هي الشجاعة ، فباجتماع
هذه الأمور الثلاثة يعتدل الانسان ويمشي سويا على صراط مستقيم ؛ وعليه
قال الناظم (اوساطها) ثلاثة الأولى (العفة) وهي كيفية متوسطة بين
الخمود والفجور ويعبر عنها باعتدال القوة الشهوية (و) الثانية (الشجاعة)
وهي كيفية متوسطة بين الجبن والتهور ويعبر عنها باعتدال القوة الغضبية
(و) الثالثة (الحكمة) وهي كيفية متوسطة بين الجربزة والغباوة ويعبر عنها
باعتدال القوة النطقية و (المجموع) من هذه الاوساط الثلاثة هي (العدالة)

اطرافها من غير ما تخليط توسم بالافراط والتفريط
قل انها كما هو المذكور للغة الخمود والفجور ،
تهور كالجبين للشجاعة ، جريزة ، غباوة للحكمة

وهي افضل من كل واحد من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال
اشرف من معرفته تعالى بصفاته وافعاله في المبدء والمعاد والاطلاع على
حقائق مخلوقاته واحوالها ثم مقابل العدالة امر واحد يسمى الجور •

وفي شرح المواقف قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة هنا هي التي
جعلت قسيمة للحكمة النظرية ، حيث قيل الحكمة اما نظرية او عملية ،
وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة
بين افعال الجريزة والغباوة ، والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي
وجودها من افعالنا ، والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم
بالضرورة • وقد تبين مما نقلناه ان الحكمة المذكورة ها هنا مغايرة للحكمة
التي قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت
مستندة الى قدرتنا اولا • ومما يجب التنبيه له ان الافراط في القوة العقلية
العملية دون النظرية ؛ فان هذه القوة النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت
افضل وأعلى • و (اطرافها) اي اطراف تلك الاوساط (من غير ما) زائدة
(تخليط) للحق بالباطل (توسم بـ) توسم اسم (الافراط و) هو التجاوز
(والتفريط) وهو التقصير (قل انها) اي تلك الاطراف (كما هو المذكور)
في كتب القوم فـ (للغة) وهي انقياد القوة الشهوية للعقل طرفها التفريط
هو (الخمود) وهو انطفاء شدة شهوته (و) طرفها الافراط هو (الفجور)
اي الولع والتهالك على الشهوة و (تهور) وهو الأقدام على ما لا ينبغي
طرف افراط (كـ) ما ان (الجبن) وهو الحذر عما ينبغي الأقدام عليه طرف
تفريط (للشجاعة) وهي انقياد القوة السبعية للعقل و (جريزة) وهي
استعمال الفكر في ما لا ينبغي ولا على ما ينبغي طرف افراط و (غباوة)

اوساطها الاصول للفضائل اطرافها الاصول للردائل
من كان للفروع ذا اشتياق عليه ما دون في الأخلاق
ومن كلام القوم يستفاد ان كان للمزاج امتداد
سمي عرضاً له جانبان بلا زيادة ولا نقصان
وبين ذين الجانبين رتب فخلق يتبعها يكتسب

وهي تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم طرف تفريط (للحكمة)
وهي استعمال الفكر في ما ينبغي • واذا علمت ذلك فاعلم ان (اوساطها)
هي (الأصول للفضائل) الخلقية ومنها تتفرع كل فضيلة و (اطرافها هي
الاصول للردائل) ومنها تتفرع كل رذيلة خلافاً لله تعالى بفضله من الثانية
وحلانا بالاولى لنتفع بها في الآخرة والاولى و (من كان لـ) معرفة (الفروع)
من الاصوليين (ذا اشتياق) للانحراف عن الشين والاتصاف بالزين فـ (عليه)
بمطالعة (ما) من الكتب (دُون) اي جمع والتف (في الاخلاق) كأحياء
العلوم لحجة الاسلام الغزالي قدس سره •

ثم لما كان هنا مظنة ان يقال قد تقرر ان الاخلاق تابعة للمزاج ولا
اختيار في المزاج ، فتكون الأخلاق كذلك فكيف يؤمر الإنسان باكتساب
فضائل الاخلاق والأجتناب عن رذائلها ؟ اجاب عنه بقوله (ومن كلام القوم
يستفاد انه كان للمزاج) الذي تتبعه الأخلاق (امتداد) نوعي وصنفي
وشخصي (سمي) ذلك الامتداد (عرضاً) للمزاج و (له) اي لذلك
العرض (جانبان) اول وآخر محدودان (بلا زيادة ولا نقصان) فذلك
الامتداد المزاجي اضطراري وكذلك الاخلاق التابعة له بمعنى انه ليس في
وسع الانسان التصرف في ذلك بالزيادة أو النقصان (و) لكن (بين ذين
الجانبين رتب فخلق يتبعها) اي يتبع تلك الرتب (يكتسب) وذلك لان

لأما غدا تابع الأمتداد سَلِمَ على التابع للرشاد

غرفة منها

حجتهم في العقل طُرّاً واهية يسمّعها العقل يقول ماهيه (*)
لم يكن الأول عند هؤلاء جسماً ولا صورةً أو هيولى

التطور في درجات تلك الرتب المزاجية ثابتة في مزاج الانسان بالتداوي أو
الانتقال من اقليم أو نحو ذلك ، فكما ان كلا من تلك الدرجات قابل للتغير
فكذلك الأخلاق التابعة لها ، فتتغير بالتحسين لأرشاد المرشدين ونصح
الناصحين ، ومجاورة الصالحين ، ومطالعة كتب الائمة العارفين ، والاتعاظ
والعبرة بحوادث الأيام أو ضعف القوى المفسدة للانسان بالهرم وبالاسقام •
وكذا تقبل التغير نحو الفساد في اضرار ما ذكرنا (لا ما غدا) اي صار من
الاخلاق (تابع) اصل (الامتداد) المزاجي فصل (وسلم على) سيدنا محمد
(التابع) الأفضل (للرشاد) الأكمل واقتد به في اخلاقه الحسان تفر برضاء
الرحمن وصفاء الجنان • رزقنا الله الرؤوف الرحيم بمنه وفضله العميم •

(غرفة منها) في حجة الفلاسفة على اثبات العقل

(حجتهم) اي الفلاسفة (في) اثبات (العقل) واحواله

(*) (قوله يقول ماهيه) اي احتجوا على وجود العقل بأدلة واهية اذا
سمّعها العقل يقول : ما هي ؟! وهي أن أول المخلوقات صادر عن
الباري ، وهو واحد من جميع الجهات والصادر عن الواحد لا يكون
الا واحدا ، فأول المخلوقات لا يجوز ان يكون جسما لتركبه لما مر ،
ولا يجوز ان يكون صورة أو هيولا للزوم وجود كل منهما عند وجود
الآخر ؛ فلو كان أول المخلوقات احدهما لزم ان تكون هي فاعلة
للاخرى ، والا لزم وجود احدهما بدون الاخرى ، وفاعلية احدهما
للاخرى محال ؛ اما المادة فلان شأنها القبول دون الفعل ، واما الصورة
فلانها انما تكون فاعلة بمشاركة المادة ؛ فيلزم تقدم المادة على نفسها •

[منه]

وان تقل عرض أو نفس فلا (*) وعلة لما يكون أو لا (*)

(طرا واهبة ، يسمعها العقل) الانساني و (يقول) استكارا
(ماهيه) ولهم عليه حجتان الاولى انه (لم يكن) الصادر (الاول)
مما يصدر عن الواحد تعالى وتقدس (عند هؤلاء) الفلاسفة (جسما)
لتركبه من المادة والصورة (ولا) يجوز ان يكون (صورة أو هيولى)
للزوم وجود كل منهما عند وجود الآخر ، فلو كان الصادر الاول احدهما
لزم كونها فاعلة للأخرى وهي ممتعة ؛ اما المادة فلان شأنها القبول لا الفعل ،
واما الصورة فلان فعلها انما هو بمشاركة الهيولى فيلزم تقدم الهيولى على
نفسها (وان تقل) ان اول ما صدر عنه تعالى (عرض أو نفس) أي وان

(*) (قوله وان تقل عرض الخ) اي ان اردت ان تقول : ذلك الاول عرض
أو نفس فلا تقل ؛ لانه لا يجوز ان يكون عرضا ؛ لانه لا يمكن بدون
المحل ، فالمحل اما معلول للعلة الاولى اعني الواجب ؛ فيلزم صدور
الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد الحقيقي ، واما للعرض فيلزم
تقدم الشيء على نفسه . ولا ان يكون نفسا لانها تتوقف في التأثير على
البدن ، وهو اما معلول للواجب فيلزم الكثرة ، أو للنفس فيلزم تقدمه على
نفسه ؛ فصار الحاصل ان لنا امراً صحيح وجوده عن العلة الاولى
وايجاده للمعلول الثاني ، وما ذاك الا العقل ؛ لان الجسم لما فيه من
الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى ، وغيره لا يصلح علة للمعلول
الثاني ؛ لان ما يصلح منه للعلة يفتقر في عليته الى امر خارج عن
ذاته ، فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه ، وان كان معلولا
للعلة الاولى لزم صدور الكثرة منها . [منه]

(*) (قوله وعلة لما يكون اولاً) اي وان علة اول الاجسام يجب ان يكون
عقلا ، والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه وهو ممتنع ، واما
غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه . اما اذا كان جسما أو عرضا قائما
فظاهر ، واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والا لكان عقلا
لا نفسا ؛ فذلك الجسم اما الجسم الاول فيقدم على نفسه بمرتبة ،

جسم فلا بد لها أن تشتمل لكثرة فوحدة لا تحتل
وأن غدت كذلك مستغنية في ذاتها وفعلها عن جسمية

نرد ان نقول ذلك (فلا) ثقله لانه قول فاسد مردود ، اما العرض فلافتقاره
الى غير فاعله وهو محله ، فالمحل ان كان صادرا عن الباري لزم صدور
الكثير منه ، أو عن العرض لزم تقدم العرض على نفسه • واما النفس
فلان اول المخلوقات يجب أن يكون مستقلا بايجاد ما بعده والنفس لا تستقل
به بل فعلها مشروط بالبدن ، فالبدن ان صدر عن الواجب لزم صدور
الكثير منه أو عن النفس لزم تقدمها على نفسها فاول المخلوقات يجب ان
يكون جوهرًا مجردًا في ذاته وفعله وهو العقل (و) الحجة الثانية ان كل
(علة لما يكون أول جسم فلا بد لها ان تشتمل لكثرة) أي عليها (فوحدة)
مطلقة (لا تحتل) لثلا يتعدد اثر الواحد الحقيقي فلا يكون الواجب علة
لها (و) لا بد (ان غدت) اي صارت علة اول الاجسام (كذلك) المذكور
(مستغنية في ذاتها وفعلها عن جسمية) لثلا يفضى الى تقدم الشيء على

→

واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب • واما اذا كان مادة أو صورة فلان
كلا منهما لا يوجد بدون الآخر ومجموعهما جسم ، فلو كان فاعل
الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء
على نفسه بمرتبة أو مراتب • واعترض على الوجهين بمنع بعض المقدمات
اي لا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد ، ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ، ولا نسلم
ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة ، لم
لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ، ثم يصدر المعلول الثاني
والثالث عن تلك الصفة أو عن الذات بواسطة • ولا نسلم ان المعلول
الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ
يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ، ثم يصدر
بواسطة البدن أو الجزء الآخر في الجسم • ولا نزاع في جواز صدور

←

ونظروا بذلك الإدراك وذلك الزعم الى الأفلاك
قالوا فتلک الحركات القائمة (*) بها بدت ارادية ودائمة

نفسه ، والامر المشتمل على الكثرة المستغنى فيها عنها هو العقل فقط لا الجسم
ولا اجزائه ، ولا العرض ولا النفس • اما عدم استغناء الثلاث الاول عنها
فظاهر ، واما عدم استغناء النفس فلان فعلها في غيرها مشروط بالجسم •

(و) الحجة الثالثة انهم (نظروا بذلك الادراك) الكاسد (وذلك
الزعم) الفاسد (الى الافلاك) المتحركة حركة مستديرة دائمة (قالوا)
اي الفلاسفة (فتلک الحركات القائمة بها) اي بالأفلاك (بدت) اي ظهرت

→

الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ، ولا نسلم ان
النفس تتوقف على البدن في تأثيرها بل في ادراكاتها •

[منه]

(*) (قوله قالوا فتلک الحركات القائمة) يعني ان حركات الافلاك دائمة
وارادية ، لا طبيعية ولا قسرية ؛ فيكون المطلوب اما محسوس أو
معقول ، والاوّل باطل اذ طلب المحسوس للجذب والدفع ، والجذب
شهوة والدفع غضب وهما على الفلك محالان لانه بسيط متشابه الاجزاء
لا يتغير من حالة ملائمة الى حالة ملائمة ، فتعين الثاني ، وذلك
المطلوب معشوق لأن دوام الحركة الارادية انما يكون لفرط طلب
يقتضيه محبة مفرطة هي العشق ، فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل
ذاته أو نيل صفاته أو نيل شبه احدهما ، والا لما كان له تعلق
بالمعشوق ، والاوّلان باطلان لان الذات أو الصفة اما ان تنال أولا ،
وعلى التقديرين يلزم الانقطاع ؛ فالثالث معين وهو ان يكون الطلب
لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا ، والا يلزم
الانقطاع أو طلب الحاصل ، بل شبهها غير مستقر اي شبهها بعد شبه
بعيث ينقضي شبه ويحصل آخر ، ويجب ان ينحفظ ذلك بتعاقب
الافراد لا الى نهاية ؛ فثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير متناهية
تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة
فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمالية غير متناهية يتحرك

لأجل نيل شبهه يدوم كونه ذا تقرر معدوم
وذا بمعقول ومعشوق لها بالفعل كامل بحيث ما انتهى
كمالُه وليسَ ذاكَ الواجبا ما كونُ ذا الأول عقلا حُجبا

(ارادية ودائمة) وما ذلك الا (لاجل نيل شبه يدوم) ولا ينقطع و (كونه
ذا تقرر) اي مستقرا (معدوم) يعنى ليس ذلك الشبه مستقرا (وذاك
الشبه شبه (با) مر (معقول) لا محسوس (ومعشوق لها بالفعل كامل) اي
كامل بالفعل (بحيث ما انتهى كماله وليس ذلك المعشوق المعقول (الواجبا)
تعالى (فما كون ذا) المعلول (الاول عقلا حجبا) بصيغة المجهول اي فليس
كون ذلك المعلول الصادر من الباري تعالى عقلا بشيء محجوب وممنوع
عن الفكر .

→

الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ،
ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو كامل بالفعل من كل
الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول شبه ويحصل آخر
وينحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل منه الفيض بواسطة
تلك المشابهات ، ولا يجوز ان يكون ذلك المعقول المعشوق هو الواجب ،
والا لم تختلف الحركات ؛ فتعين ان يكون عقلا ، ويثبت بذلك تعدد
العقول . واعترض عليها باننا لا نسلم وجوب دوام حركة السمماء
وامتناع انقطاعها ، ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
أو الدفع ، لم لا يجوز ان يكون لمعرفته أو التشبيه به أو غير ذلك ؟
ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ، ولا يلزم من تشابه
اجزاءها في الحقيقة تشابه احوالها ، ولا نسلم انه يلزم من عدم نيل
ذات المعشوق أو حاله حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب ، لم
لا يجوز ان يدوم الرجاء ، أو ان يكون المعشوق وحاله امراً غير قار
ينحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ؟ ولا نسلم ان
المعشوق المتصف بصفات كمالية غير متناهية هو العقل ؛ وانما يلزم
ذلك لو كان على الاجتماع دون التعاقب .

[منه]

وخلاصته ان الحرّكات المستديرة للأفلاك ارادية ودائمة ، ولا تكون
 تلك عبثا فلا بد ان يكون لطلب شيء ، ولا يكون محسوسا لان طلبه اما
 لجلب نفع أو دفع خير يقصد بهما حفظ الصورة ، وصورة الافلاك محفوظة
 لا تحتاج الى ذلك لامتناع الخرق والألتئام عليها ؛ فتعين ان تكون لطلب
 معشوق معقول كامل لا تنهاى كمالاته ، وهذا الطلب ليس طلب ذاته
 ولا صفاته لاستحالته فيلزم انقطاع حركتها لحصول اليأس ؛ وذلك لان
 التحاق المجرد بالمادي وكذا انفكاك الصفة عن موصوفها وانتقالها الى غيره
 محال فيلزم ان يكون المطلوب بها نيل شبه دائم غير مستقر به ، وليس ذلك
 المعشوق المعقول هو الواجب والا لزم ان لا تختلف حركات الأفلاك لان
 الواجب واحد فتعين ان يكون هو العقول ، وانما كان المطلوب نيل شبه
 دائم غير مستقر بالمعقول المارّ لانه لو كان نيل شبه غير دائم او دائم مستقر
 عند حد لزم توقف حركات الافلاك ، وكذا ان كان نيل شبه بناقص أو
 بكامل تنهاى كمالاته لو سلم كامل هكذا ؛ لان الصفات حينئذ محدودة
 فيلزم منه تنهاى حركاتها ايضا • واما اذا كان المطلوب نيل شبه بكامل غير
 متناهي الكمال فكلما حصل للطالب شبه به في وصف عرضت له الحاجة
 الى نيل شبه آخر فيدوم الطلب والحركة له • واعترض عليه باننا لا نسلم
 وجوب دوام حركات الافلاك ولا ان يكون طلب المحسوس لجلب نفع أو
 دفع ضرر ، لم لا يجوز ان يكون لمعرفته ، ولا ان الغرض منهما حفظ
 الصورة ولا امتناع الخرق والألتئام عليها ، وكذا لا نسلم انه يلزم من عدم
 نيل ذات المعشوق او صفاته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب ، لم
 لا يجوز ان يدوم الرجاء أو ان يكون المعشوق وحاله امرا غير قار ينحفظ
 نوعه بتعاقب الأفراد ولا نسلم ان المعشوق المتصف بصفات كمالية غير متناهية
 هو العقل •

غرفة منها

ولم يكن في عقلهم ذي الغبرة عقولهم ناقصة عن عشرة
لعالم العنصر ذاك العاشر بزعمهم كان هو المدبر
وازلية لها قد ثبتت انواعها في شخصها انحسرت

غرفة منها في احوال العقل

(ولم يكن في عقلهم ذي الغبرة) اي في عقل الفلاسفة المكدره
(عقولهم) اي العقول التي قالوا بها (ناقصة عن عشرة) واما في جانب
الكثرة فالعلم عند الله وذلك لان العقل الاول يكون مصدرا لعقل ثان وفلك
اول ونفس له وهكذا الى آخر التسعة الثابتة عندهم فتكون العقول عشرة
والافلاك تسعة بضم العرش والكرسي الى افلاك السبع السيارة و(لعالم العناصر)
الاربعة النار والهواء والماء والتراب (ذاك) العقل (العاشر بزعمهم كان
هو المدبر) اي المؤثر فيها ومفيض الكمالات عليها بحسب الاستعدادات
الحاصلة لها بتجدد الاوضاع الفلكية (وازلية لها) اي للعقول (قد ثبتت)
لان الحادث يجب ان يكون مسبوقا بمادة يحل فيها كالصور والاعراض أو
يتعلق بها كالنفس والعقول مبراة عن ذلك و (انواعها) اي العقول (في
شخصها) اي اشخاصها (انحسرت) لان التعدد لها لا يكون الا بحسب
المواد وعوارضها وهي مجردة عنها .

ومما ينبغي ان يعلم ان كونها انواعا منحصرة في الاشخاص مبنى على
ان تكون العقول مختلفة في الماهية ، وحينئذ ان كان الجوهر جنسا للعقل
المطلق فالعقل جنس سافل ونوع اضافي عال فيكون واقعا في سلسلة الترتيب
ومركبا من الجنس والفصل ، أو عرضا عاما له فالعقل جنس عال مفرد اي
لا جنس فوقه ولا تحته والعقول على التقديرين انواع منحصرة في الاشخاص
كما ذكره الناظم . واما اذا كانت العقول متفقة الماهية فان كان الجوهر جنسا

ولكمالات لها قد جمعت . ولذواتها غدت قد عقلت
كذا لسائر المجردات والكليات دون جزئيات

غرفة منها

وانّ ذي قالوا بالأهتمام مبادئ النفوس والأجسام

للعقل فالعقل نوع مفرد بمعنى انه لا نوع فوقه ولا تحته ومركب من الجنس
وهو الجوهر والفصل وهو المجرد المؤثر في ما دونه والعقول العشرة
اشخاص له ، وان كان عرضا عاما له فهو نوع مفرد أي غير واقع في سلسلة
الترتيب وبسيط اي غير مركب من الجنس والفصل والعقول العشرة كما
مر آنفا (ولكمالات لها قد جمعت) العقول بالفعل لان الخروج من القوة الى
الفعل لا يكون الا للمادي (ولذواتها غدت) العقول (قد عقلت) اي علمت
لأنها حاضرة بماهياتها عند ذواتها وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل
الشيء لذاته حصول المثال و(كذا) عقلت العقول (لسائر المجردات و) جميع
(الكليات) لان تعقل العقول لها ممكنة وكل ممكن لها يحصل بالفعل
(دون جزئيات) مادية الا بطريق كل منحصر فيها خارجا وذلك لان ادراك
الماديات انما يكون بارتسام صورها في المدرك وارتسام صور الماديات في
المجردات مستحيل عندهم •

(غرفة اخرى منها)

(وان ذي) اسم ان اي وان تلك العقول العشرة (قالوا) اي الفلاسفة
(بالأهتمام مبادئ للنفس والأجسام) الآتية (كل) من تلك العقول وان
كان واحدا بالذات لكن (له الجهات) المتعددة (تستبان) وتلك الجهات
ثلاث الجهة الأولى (وجوده) اي وجود كل عقل في حد ذاته والجهة الثانية
(الوجوب) بالغير (و) الجهة الثالثة (الأمكان) الذاتي لها فـ (اولها) اي

كل له الجهات تستبان (*) وجوده الوجوب والامكان
اولها منه بتلك يصدر عقل فنفس ثم جسم يظهر
وهكذا بذلك البيان لآخر الثابت بالبرهان

اول العقول (منه) اي من ذلك الاول (بتلك) الجهات (يصدر عقل) ثان
من جهة الوجود (فنفس) فلكي بجهة الوجوب بالغير (ثم جسم) فلكي
(يظهر) بجهة الامكان الذاتي (وهكذا) يصدر من كل من العقل الثاني
وما يليه الى العقل العاشر عقل وفلك ونفس متعلقة به ، واما العقل العاشر
فتصدر منه العناصر • وطريق صدور ما يصدر ثابت (بذلك البيان) المار
المتضمن لاعتبار الجهات من اول ما ثبت (لآخر الثابت) اي الى آخر ما ثبت
صدوره منها (بالبرهان) المزعوم •

(*) (قوله كل له الجهات تستبان) اشارة الى ما ذكر الفلاسفة في ترتيب
الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام من العقول ، وقد سبق ان
اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا
او وجوبا بالغير وامكانا في نفسه فيصدر عنه باعتبار وجوده عقل ثان ،
وباعتبار وجوبه بالغير نفس فلكي ، وباعتبار امكانه جسم فلكي
استنادا للاشرف الى الاشرف ، وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس
وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الأفلاك ، ثم تدبير العالم
العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات •

واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
جعلوا ما ذكر طريقا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح
في نظرهم من غير قطع به ، ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك
عللا مستقلة ، بل اعتبارات وحشيات يختلف بها احوال العلل
الموجدة •

[منه]

غرفة اخرى

زعم اولاء في بيان الملك عقل مجرد ونفس الفلك
للجن الذين هم ما عندوا قد زعموا ذا جوهر مجرد
كان له تصرف في العنصري بلا تعلق كنفس البشر
وزعمهم في مبحث الشيطان هو المخللة للأنسان
ومن مقالة لبعض باننا النفس اذ تفارق الأبدان
بعضها خيرة مطيعة وبعضها شريرة شنيعة
ثالول الجن به استعانوا وذلك الثاني هو الشيطان

(غرفة اخرى منها) في الملك والجن والشياطين

(زعم اولاء) الفلاسفة (في بيان الملك) انه (عقل مجرد) عن المادة
من العقول لانها ليست منحصرة في جانب الكثرة (ونفس الفلك) الكلي
والجزئي و (للجن) متعلق بقوله الآتي عندوا اي و (الذين هم ما عندوا)
اي ما خالفوا في وجود الجن (قد زعموا ان ذا) اي الجن (جوهر مجرد)
عن المادة (كان له تصرف) وتأثير (في) الجسم (العنصري) لكن (بلا تعلق)
بها (كـ) تعلق (نفس البشر) به فتدخل الجن عندهم في حد العقل (وزعمهم
في مبحث الشيطان) انه (هو) القوة (المخللة للأنسان ومن مقالة لبعض)
من الفلاسفة (باننا) اي ظهر ان (النفس) الانسانية (اذ تفارق الأبدان
فبعضها خيرة) في الأعمال (مطيعة) للحق تعالى وتقدس (وبعضها شريرة)
الخصال و (شنيعة) الأعمال (فـ) القسم (الأول) وهو النفوس الحيرة
(الجن) و (به استعانوا) اي استعانت النفوس الانسانية حين تعلقها بالأبدان
(وذلك) القسم (الثاني) وهو النفوس الشريرة (هو الشيطان) والشياطين
واستعادت النفوس الانسانية منها •

غرفة منها

مَنْ هو مِنْ ذوي طلسم حاكي (*) لكل واحد من الأفلاك
روحٌ مدبّرٌ وكلّتي يجب ومنه ارواح كثيرة تشعب
مدبّر العرش فقد يُسمّى نفسا كلية وروحا اعظما
كما لكل بدنٍ مِنْ البشر فأثبتوا لكل نوع قد ظهر
روحاً مدبّراً لأمر مسعى وبالطباع التام ذاك يدعى

(غرفة اخرى منها)

(مَنْ) مِنْ العلماء (هو من) علماء (ذوي) معرفة بـ (طلسم حاكي)
اي ناقل يقول عنهم ان (لكل واحد من الأفلاك روح مدبر وكلّتي يجب)
اي ان لكل فلك منها نفس متعلقة به لها شأن عام في عامة اوضاع الفلك الذي
تعلقت به (ومنه ارواح كثيرة تشعب) وتتعلق باجزاء الفلك ، ونسبتها
الى الروح الكلي نسبة الحواس والقوى الحيوانية الى نفس الإنسان • واما
الروح الذي هو (مدبر العرش) الذي هو الفلك الاعظم عندهم (فقد)
للتحقيق (يسمى نفسا كلية وروحا اعظما) وكذلك اثبتوا لكل انسان
ولكل ما سواه من الحيوان والنبات والمعادن وغيرها لاشخاصها
روحا شخسيا ، ولانواعها روحاً كلياً يدير امره ؛ وعليه قال
(كما) اثبتوا (لكل بدن من البشر فثبتوا لكل نوع قد ظهر روحا مدبرا
لأمره سعى) فيحفظه من الاختلال والدمار ويفيض عليه بخير النعم والآثار
(وبالطباع التام) لذلك النوع (ذاك) الروح (يدعى) هذا ما زعمته
الفلاسفة •

(*) (قوله من هو من ذوي طلسم) يشير الى ما ذهب اليه اصحاب
الطلسمات من ان لكل فلك روحا كلياً يدير امره ويتشعب منه ارواح
كثيرة : مثلاً للعرش اعني الفلك الاعظم روح يرى اثره في جميع ما في

←

غرفة منها

وعندنا الملك ليس ما ذكر بل ما سنذكره فاعرض وانتظر
وجئنا عباداً إذ هم أملوا ايّاً من الشكول قد تشكلوا

(غرفة اخرى منها)

في بحث الملك والجن والشیاطين عند أهل الحق

(وعندنا) معاشر أهل السنة السنية (الملك ليس ما ذكر) على طبق
مزاعم الفلاسفة من انه عقل مجرد ونفس الفلك (بل) هو (ما سنذكره)
ان شاء الله تعالى في الجنة الثانية (فاعرض) عن هذا الذي ذكر (وانتظر)
ما سيأتي هناك (وجئنا) أي والجن عندنا أهل الحق (عباد) لله (إذ) في

→

جوفه ويسمى النفس الكلية والروح الاعظم ، ويتشعب منه ارواح
كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر
الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو ،
وعلى هذا يحمل قوله تعالى [يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ، وترى
الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم] وهكذا سائر
الافلاك ، واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك
الدرجة ، وكذا لكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمعادن
والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في
لسان الشرع من ملك الارزاق ، وملك الجبال ، وملك البحار ، وملك
الامطار ، وملك الموت ونحو ذلك . وبالجمله فكما ثبت لكل من
الابدان البشرية نفس تدبر فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع ، بل لكل
صنف روحا يدبره ، ويسمى بالطباع التام لذلك النوع لحفظه عن
الآفات والمخالفات ، ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية
في الشخص . وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم جدا كقوله صلى
الله عليه وسلم [اطّنت السماء وحق بها ان تأطّ : ما فيها موضع
قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع] .

[منه]

اجسامهم لطيفة هوائية منهم ذو اطاعة ذو معصية
من كان يؤمن ومن قد يكفر عجيبة الأفعال منهم تصدر
ثم الشياطين هم الأعداء شأنهم الشرور والأغواء
اجسامهم ذات عتو نارية فطبعهم لأنا خير قارية

اي زمان (هم املوا ايا من الشكول قد تشكلوا) به وذلك لاقدار الله اياهم
على التصرف في ابدانهم على وفق آمالهم (اجسامهم لطيفة) ممتزجة من
العناصر الاربعة ولكن لغلبة الهواء في تركيبها يقال انها (هوائية) وقد ارسل
اليهم الرسل قال تعالى حكاية عنهم [ويا قومنا اجيبوا داعي الله يغفر لكم
ذنوبكم] الآية (فمنهم ذوا طاعة) لله في ما كلفوا به ومنهم (ذو معصية)
له فيه اذ منهم (من كان يؤمن) عاملاً على وفق ايمانه اولاً (و) منهم (من
قد يكفر) وخلقهم الله اقوياء على العمل وعرفاء بالأشياء الدقيقة ولذلك
(عجيبة الأفعال منهم تصدر) قال تعالى [يعملون له ما يشاء من محارب
وتمثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات] وقال [ومن الجن من
يغوصون له] وبالجملة فوجودهم وكونهم مكلفين كالانس معلوم من الدين
بطريق اليقين (ثم الشياطين هم) المتمردون العصاة من الجن و (الأعداء)
للانسان (وشأنهم الشرور والأغواء) لهم بالقاء الوسوس وتحسين المعصية
والغرور واصناف الفسق والفجور • ومنهم الشيطان اللعين العاصي لرب
العالمين بابداء الكبرياء والفخر ؛ اذ امر بالسجود لآدم ابي البشر فقال انا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين فطرده العزيز الجبار وقال له وان عليك
لعنتي الى يوم الدين ؛ فقد قال تعالى [كان من الجن ففسق عن امر ربه]
(اجسامهم) وان كانت مركبة من العناصر الاربعة لكنها (ذات عتو) وتمرد
و (نارية) لغلبة النار عليها ولما غلبت هي عليهم (فطبعهم) دائماً (ل) بجملة

غرفة منها

وعالما المحسوس والمعقول لدى كثير من ذوي العقول بينهما واسطة شهّرت بعالم المثال قد ذكرت

غرفة منها

من امتناع واستالة برى ان ظهر الكل لبعض البصر وفي سنا بعض من الأحوال وبالذي انكر لا تبال

(انا خير) مما سواي (قارية) ولذلك اتى بها ابليس عند ربه فطرده الله من حضرة قربه اعادنا الله من الندامة وعافانا بالكرامة •

(غرفة منها) في عالم المثال

(وعالما المحسوس) وهو الشهادة (والمعقول) وهو الغيب (لدى كثير من ذوي العقول) وهو بعض المتألهين من الحكماء والمتصوفين من المسلمين (بينهما) اي بين العالمين عالم هو (واسطة) بينهما ليس في تجرد المجردات الغيبية ولا في مخالطة المادة اليهودية ، وقد (شهّرت) تلك الواسطة بين الفريقين و (بعالم المثال قد ذكرت) في السنتهما وقالوا فيه لكل موجود من الموجودات من الجواهر والاعراض مثال قائم بذاته ، وان اردت تفصيله فراجع المطولات كشرح المقاصد •

(غرفة منها) في رؤية الملك والجن والشياطين

(من امتناع واستحالة) ذاتية (برى ان ظهر الكل) من الملك والجن والشياطين (لبعض البصر ، وفي سنا) اي اشراق (بعض من الاحوال) النفسية القدسية كما للانبياء الكرام والاولياء العظام الذين اشرقت قلوبهم بالأنوار الالهية الفائضة عليهم من اثر المجاهدات والاعمال الصالحة

فذا الذي بنفيه انيس علي جناب نفسه يقيس
والبأس واليأس لِكُلِّ الناس في الوهم والظنون والقياس
بَدَدَهُمْ خيالهم مناهم ابادهم ان هو مثلنا هم

الخالصة عن شوب الكدر والرذائل النفسية الموافقة للكتاب والسنة السنية
وقد اخبر النبي الجليل برؤية جبرائيل وبعض من الجن والشياطين ، ومذهب
جمهور اهل السنة ان ما جاز للانبياء عليهم الصلاة والسلام جاز كرامة
للأولياء واذا كان الامر كذلك فكن مطمئناً (وب) الشخص (الذي انكر)
ظهورها على الابصار (لا تبال) (فذا) ك المنكر (الذي بنفي) ابصار (ه)
انيس علي جناب نفسه المكدر نفس ذلك الشخص المنورة (يقيس) مع
انه قياس مع الفارق فانه قياس الاعلى على الادنى واين الثريا من الثرى
(واليأس) الشديد (واليأس) المزيد (لكل الناس) انما هو (في) حكم
(الوهم) الذي لا يوافق عليه العقل (و) في احكام (الظنون) التي لا تؤيد
بعقل صريح أو نقل صحيح (و) في (القياس) لأمر على آخر بدون الجامع
وأولئك الاشخاص (بددهم) اي فرقهم في بوادي اهوائهم (خيالهم)
الباطل و (مناهم) العاقل ولذلك هاموا كالمجنون واتبعوا الأوهام والظنون
(و) ابادهم اي اهلكهم قياسهم الانبياء على انفسهم المفاد بقولهم (ان هو)
الا بشر (مثلنا) المضاف اليهم (ولم يعلموا ان القياس المذكور قياس مع
الفارق اذ الاشتراك بين المقيسين انما هو في الصورة النوعية وليست عللة
لترتب الآثار القدسية ، وانما العلة لها الفيوضات الوهية أو المجاهدات
والأعمال السنية وليست مشتركة بينهما • اما الاولى فواضحة لاختصاصها
بالانبياء الكرام ، واما الثانية فمعلومة لمن انصف وراجع نفسه ولاحظ اعماله
واحواله فان من الواضح ان لفظ (اعمل) المضاف الي (نا مكبل) بالقييد

أَعْمَلْنَا مُكَبَّلٌ مُعْطَلٌ أَقُولُنَا مُبَجَّلٌ مُعَوَّلٌ

الثقيل و (معطل) عن الوفاء بالعمل الجليل ، واما لفظ (اقول) المضاف اليـ(نا) الدال على اسناد القول الى المتكلم الدائر بيننا في مقام الدعوى (مبجل) و (معول) عليه واي خير في من قوله مبجل وعمله معطل ؟! ثم هذا المعنى مبني على ان اللفظين في صدر المصراعين فعلا مضارع للمتكلم وحده ومضافان الى ضمير المتكلم باعتبار هذا اللفظ ، ويمكن ان يكونا اسمى تفضيل ، والمعنى حينئذ ان الشخص الذي هو ازيد عملا فينا مكبل بقيود الموانع ، واما الذي هو ازيد قولاً فهو مبجل ومعتمد عليه ، والاول هو الذي افاده الناظم في تعليقه الفارسي على البيت فاحتر ما تشاء والله ولي النعماء ومنه نسأل فيض الآلاء والنعماء .

(تحسر واستمداد تارة ونصيحة للنفس الامارة اخرى)

ولما فرغت انامل افكاره من غزل طاقات المقدمات من الاعتباريات والعرضيات والجواهر من المجردات والماديات آنت أوان أن تشرع في نسج لباس التقوى الذي يقى المكلف من زمهرير الغفلات وسعير الشهوات الا وهي الاتصاف بالعقائد الحق الالاهية من مباحث الذات والصفات والافعال العوالي والاسماء الحسنى الساميات ، لكن لما رأى ان طاقته دون ان يبلغ ذلك المقام الرفيع اخذ يتحسر تارة ببيان عجزه وقصوره وغلبة الظلمة وانطفاء نوره واحتجاب حبيبه وعلو حضوره ، ويستمد تارة من جناب مرشده وشهاب نوره ويحث نفسه احيانا على صرف مالها رخيصه ونفيسه في مطرب يغني له بالنغمات المطربة وساق يسقيه من رحيق كأسه المعجبة حتى يغلبه السكر والسرور وتساعد على السير في سلوكه بلا فتور ، كي تؤثر فيه النشوة ويتجاسر على خطاب حبيبه ويطلب منه الفوز باللقاء فيحصل

تحسر واستمداد تارة واخرى نصيحة للنفس الامارة

ذلك احتجاب حجب الوحدة وتلك سترة سحاب الكثرة
وهذه ظلمة الأنعكاس وانني منطفئ النبراس

له الخلود والبقاء فقال (ذلك احتجاب) كبرياء وجلال حضرة (الحب)
المحبوب المتعال المتصف بال(لوحدة) في الذات وصفات الكمال المانع لتجلى
جماله على من لا مقام له ولا مجال (وتلك سترة) حجاب (سحاب الكثرة)
من الأختلاط بالعلاقة المادية والنفسية العائقة عن ظهور نور الحضرة
القدسية (وهذه ظلمة) عمّت فضاء القلب من (الأنعكاس) برذائل النفس
القوية والاعمال الناجمة من القوى السبعية والشهوية والفطرة الانسانية
السليمة وان كانت نبراسا مضيئاً لكن ذلك لمن سلمت فطرته عن هواء
الاهواء والارجاس (وانني منطفئ النبراس) الفطري بعواصف المعاصي
وهبوب رياح الهوى والوسواس (فما استطعت) ولا استطيع السير في هذا
السييل الجليل (عُدّداً) جمع عدة بمعنى الاشياء المعدة المهيأة ليوم البلية
(و) لا (عُدّداً) من الأعوان الناشئة عن القوى الانسانية المعبرة باللطائف ،
فان اهل التصوف يقولون كما ان للانسان حواسا خمسا مادية له قوى خمس
معنوية في صفحة الصدر من قوة الروح والسر والخفى والاخفى والقلب
وهو سلطانها ، ومتى استتارت صلحت وصلاح الجسد ، ومتى تكدرت فسدت
وفسد الجسد ، وفسادها من الغفلة عن حقائق الدين ، وصلاحها بالتلبس
بها لكي يدوم الشخص في ذكر رب العالمين ؛ وعليه قال تعالى [الا بذكر الله
تطمئن القلوب] وقال [ولا تكن من الغافلين] ولما لم يكن لي حظ من ذلك
فلا مجال للسير هنالك الا بالاستمداد الروحي من حضرة المرشد (ف)لذا

فما استطعتُ عُدَدًا وَعُدَدًا فيا شهابَ الأهداءِ مددًا
أَفْلَسْتُ نَفْسِي ! أَفْلَسْتُ دَائِمَةً لنغمة وجرعة برائمة ؟
وسعرُ مُطربٍ وَساقٍ اغتلا لفوقِ طوقِ الاشتراءِ اعتلا
بَلَوْتُ طَالِعِي وَفَا الرِّبْعَ ، للرهْنِ مأكراً وفراً يعني

انادي واطلب رشدا واقول (يا شهاب) سماء العرفان والصفاء الثاقب لليلة
الظلماء الراجم لجنود النفس والشيطان واهل الاهواء انبأث للرشد
و (الأهداء) آمِدَنِي (مَدَدًا) يفيدني رَشَدًا ، والشهاب كل مضيء
يتولد من النار وما يرى كأنه كوكب انقضى • ثم خاطب لنفسه معاتباً لها
على غرامها بالنعمات والكؤوس التي أفنت فيها حياتها وثروتها ، وبعد ذلك
عاد يوافقها ويطلب منها ان ترهن ما بقى لها من مالها مقابل نعمة وشربة
رجاء ان يستفيد منهما نشوة توجب حسن الخاتمة والرجوع الى ربها راضية
غانمة ؛ فقال (افلست) ماض للمؤنث المخاطبة من الأفلاس يا (نفس)
لصرف مالك في آمالك ، ولا تقتدرين ان تكري ما اقول لك لبقائك لحد
الآن في حالِك (افلست) الهمزة للاستفهام التقريري والفاء للعطف على
ما قدر ويعلم مما قرر و (دائمة) ظرف للخبر الآتي وقوله (لنغمة) مع
معطوفه وهو قوله (وجرعة) متعلق به وهو قوله (برائمة) يعنى الست
يا نفس بعد كل ما فعلت طالبة لنعمات المغنين وكؤوس الساقين في كل وقت
وحين (و) الحال ان (سعر مطرب) على طربه (وساق) على كأسه (اغتلا)
اي صار غاليا بحيث (لفوق طوق) اي طاقة طلاب (الاشتراء) الفقراء
(اعتلا) وبعد اللتيا واللتى فاني اوافقك على ما تفعليه وفعلت فعجلى قبل
فوات الوقت لا سيما (وقد بلوت) واختبرت يا نفسي (طالعي) المنحوس
كما اختبرت ندره (وفا) موسم (الربيع) فقلما يُساعد طالعي ويصادف
فرحاً وراحةً في موسم الربيع الطيب الهواء والمخضرة الرياض الناضرة

كل امرئ يرهّن بالتحقيق فليكن الرهن على الرحيق
يقبضه المطرب ذو الألحان بين يدي حضرة شيخ الجان
عنه وعن ايماء طرف ساق باعث ، لاق ، كاشف عن ساق ،
بنعمة اذ سمعت كبرت وجبرعة اذ شربت اثرت

فاستعدي بالأشتياق وقفي على قدم وساق وقوله (للرهن) متعلق بقوله الآتي
« بيعي » وقوله كل (ماكر - وفر) كناية عن جميع ماله رخيصه ونفيسه ،
وماكر عبارة عن نحو الخيل والبغال المستعملين عند الكر والهجوم في
القتال ، كما ان ما فر عبارة عن ضعاف المواشي والانعام (بيعي) فعل امر
للمؤنث المخاطبة ؛ اي فاستعدي يا نفسي واذهبي بكل مالي الى الاسواق
وبيعيه واجعلي ثمنه مقابل ما تشتاقين اليه فان (كل امرئ يرهّن) نفسه
فيما كسبه وماله في آماله ولو كانت شيئاً تافها لا يليق (بالتحقيق ، فليكن
الرهن) منك (على) الشيء النفيس المعلوم وهو (الرحيق) المختوم وبنعمة
المغني المهيج للسر المكتوم (يقبضه) اي يقبض ذلك الرهن (المطرب ذو
الألحان) في حفلة اهل العرفان (بين يدي) حضرة المرشد (شيخ) الأنس
و(الجان) بهاء الدين ابن عثمان فياخذه المطرب اصالة (عنه) (و) وكالة
(عن ايماء) اي اشارة (طرف) اي بصر (ساق) منعوت بانه (باعث)
اي محي لعاشق (لاق) واصل بموته وداخل في لحدّه (كاشف عن ساق)
في وجدّه وجدّه وقوله (بنعمة) متعلق بقوله يقبضه اي يقبضه المطرب
بدل نعمة (اذ سمعت) تلك النعمة (كبرت) اتت بالتكبير (و) بدل (جرعة
اذ شربت اثرت) والمصرع الاول من البيت التالي متعلق بقوله « كبرت »
والثاني متعلق بقوله « اثرت » اي كبرت (تلك) النعمة (على) جميع

تلكَ عَلَى الحوادثِ أَرْبَعاً ، تيك الى تَعَانُقِ الحَبِّ مَعاً

التفاتٌ الى خطابِ الحَبِّ

لَطالما كالخطِ ذي استقامة كنت موازياً لتلك القامة
خلَّ يمل خطي الى المعانقة كي ينتهي بَعْدُ مَدَى المفارقة

(الحوادث اربعاً) من المرات لاعتبارها اياها من الاموات ، وادت عليها
صلاة الجنائز باربع تكبيرات ، واثرت (تيك) الجرعة في قلب العاشق
بحيث انمحت عنه العوائق المادية وبقيت منه القوى الروحية التي لا مانع لها
من الوصول (الى) المأمول وهو (تعانق الحب معه) أو بحيث يميته
ويوصله الى دار النشأة الاخرى التي هي دار البقاء واللقاء ومجال رؤية
الذات وتعانق الحب والمحبوب. تعانقاً روحياً وشهودياً وهو المطلوب فوق
كل مطلوب •

(التفاتٌ الى خطابِ الحَبِّ)

لما اشتد شوقه الى لقاء الحبيب وطلب من نفسه رهنها لها في النعمة
والرحيق واراد بهما الغفلة عن العلائق لوصول روحه الى ساحة الحبيب
اللايق وتمادي في ذلك الخيال حدى به الشوق الى خطاب ذي الجلال وقال
(لَطالما) اللام موطئة للقسم ، وطالما من الافعال الغير المتصرفة المكفوفة بما
المستعمل لانشاء الكثير اي والله كنت في كثير من اوقات الصباية واللامامة
(كالخط ذي استقامة كنت موازياً لتلك القامة) اي قامة الحب ، وموازة
الخط للخط عبارة عن كونه بحيث تتساوى الخطوط المخرجة منه اليه في
كل نقطة منه ، والمراد بها الهجر والفراق والبعد مع الأشتياق فـ(خلّ)
ايها الحبيب المتجلى ايام الفراق تتولى و (يمل خط) قامت(ي) من البعد

قَدْ قَمِصَ الْمِيزَ وَالتَّشْرِيدَ حَتَّى انْجَلَتْ حَقِيقَةُ التَّوْحِيدِ
فَهَلْ تَرَوْنَ غَيْرَ ذَا التَّلَاقِي جَنَّةَ مَأْوَى زَمْرَةِ الْعُشَاقِ ؟

والمفارقة (الى) القرب و (المعانقة كي ينتهي بعد مدى) اوقات (المفارقة)
بالمصادفة والمصادقة و (قد) اي اخرج ايها المحبوب المطلوب (قميص الميز)
اي التمايز والمفارقة في البين (والتشريد) والتباعد (حتى) ان (انجلت)
وتنجلي في عين القلب (حقيقة التوحيد) بل يحصل الفناء في الحبيب الفريد ،
واذا كشف نقاب الاحتجاب عن ذلك الجنب فذلك الفوز بجنة الخلد الباقي
(فهل ترون غير ذا) الانجلاء والكشف و (التلاقي جنة مأوى) لشهداء
الأشتياق يا (زمرة العشاق) لا وجمال الحبيب الباقي • وفقنا لما يرضاه
ورزقنا بفضلہ لقاء •

**(هذه هي الاولى من الجنتين المثمرة لسعادة
النشأتين ، وهي اولى الكلمتين من الشهادتين ،
واجتنبت منها صبر ، فالصبرة الاولى منها كالأنيات
يحمل منها اوقاراً ، فالوقر الاول منها) ما يأتي :**

واعلم اولاً ان للدين الحنيف اصولاً وفروعاً ، اما الاصول فهي
الاعتقادات المعبر عنها بالإيمان المفسر بقوله صلى الله عليه وسلم [الايمان ان
تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره] واما
الفروع فهي الاعمال المقررة في الكتاب والسنة اعم من الأفعال والتروك ،
ولكنها لما كانت كثيرة جداً وكانت الآداب الخمس اعني الشهادتين واقامة
الصلوات الخمس وايتاء الزكاة وصيام رمضان وحج البيت من مهماتها التي
يعم وجودها في المكلفين ، ومن حافظ عليها واداءها حق الأداء راعى سائر
الآداب ، جعلت اركان الإسلام في قوله عليه الصلاة والسلام [الاسلام ان

مُصَدِّقٌ وَمُذَعِّنٌ جَنَانِي مُعْتَرِفٌ وَشَاهِدٌ لِسَانِي

تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا [والا فالأعمال ليست منحصرة فيها كما هو واضح ، وكما ترى الاحاديث الصحيحة تصرح بكثير من الأعمال والتروك جاعلة اياها تارة بيانا للاسلام ، واخرى بيانا للايمان •

ولما كان الأيمان امرا قلبيا لا يطلع عليه الا الله تعالى ، ولا بد لتمييز المسلم من الكافر من شعار سهلة الحصول في كل الأحوال جعل التلفظ بالشهادتين من شروط الأيمان للقادر على التلفظ بهما ومن احد الاركان الخمس الاسلامية فان الكلمتين المباركتين تعلنان اتصاف المتكلم بالاعتقادات التي هي الاصول والاستعداد للأتيان بالأعمال التي هي الفروع ، ولذلك جعلهما الناظم اساساً لبحث المسائل المقاصد الكلامية ، وجعل مباحث الأيمان بالله تعالى وصفاته الذاتية وصفاته الفعلية الحاوية للأيمان بالقدر وبحث اسمائه الحسنی مندرجا في الكلمة الاولى ، وجعلها الجنة الاولى المثمرة لثمار المقاصد الالهيات ، وجعل مباحث الأيمان برسله وملائكته وكتبه واليوم الآخر مندرجة في الكلمة الثانية ، وجعلها الجنة الثانية المحتوية على مقتطفات ثمار المقاصد السمعية مشيرا الى ان الجنة الموعودتين بقوله تعالى [ولمن خاف مقام ربه جنتان] حاصلتان نتيجة للاعتقاد والعمل بمقتضى الكلمتين ، وها انا آتي بهما واخلد هما في كتابي هذا لعل الله تعالى يتقبلهما مني ويجعلهما في كتابي ويجعله في يميني فاقول :

اشهد عن حضور قلب ان لا * إله الا الله نعم المولى وبالولا اشهد عن قلب صفي * ان محمدا حبيب الوفي * رسوله خاتم الانبياء * ذو الفضل والاحسان واللواء •

قال الناظم رحمه الله في بيان الكلمة الأولى (مصدق) تصديقا جازما

مرقيم بخطه بناني في شأن من يصنعه بناني
 كيف وكم ؟ برمتي ملاء السماء الى متى ؟ حتى على متى سما
 مع من ؟ مع الذين قد انتهبوا بم وما ؟ بان الشأن انه
 لفت طرف شرعنا عطفاً علي من كاس لا اله الا الله : أي

ثابتاً مطابقاً للواقع (ومذعن جناني) بالفتح أي قلبي اذعانا علمياً فيكون
 مرادفاً لقوله مصدق ، او اذعانا فعلياً وهو الانقياد والتسليم الذي اشترط
 وجوده للاعتبار بالتصديق والاذعان العلمي في الإيمان كما ذكرنا (معترف
 وشاهد لساني) موافقاً لما في الجنان و (مرقم بخطه بناني) أي الأنامل العليا
 من اصابعي وتعلق بالأوصاف قوله (في شأن من) موصوفة أي في شأن اله
 ذي من (يصنعه) البديع (بناني) أي بنى بناء وجودي على النطفة وتطور
 بها تطورات عديدة تمت بها خليقتي بشراً سوياً وقوله (كيف) استفهام
 أول أي كيف ذلك التصديق والاعتراف (و) قوله (كم) استفهام ثان أي
 وكم تصديقاً واعترافاً وترقيماً ، وجواب الأول قوله (برمتي) أي تصديق
 واعتراف بجميع اجزاء وجودي التي تسبح بحمد ربها ، وجواب الثاني
 قوله (ملاء السماء) أي تصديقاً ملاء السموات بل وملاء الارض وملاء ما بينهما
 وملاء ما شاء من شيء بعد ، وقوله (الى متى) استفهام ثالث أي الى زمان
 يدوم ذلك ، وجوابه (حتى على متى سما) أي حتى علا على الزمان وجاوزه ،
 وقوله (مع من) استفهام رابع وجوابه (مع) العارفين (الذين قد انتهبوا)
 من منام الغفلة والكسل وقاموا ووقفوا على قدم وساق الاطاعة لله عز وجل
 وقوله (بم) استفهام خامس وقوله (ما) أي بما استفهام سادس يعني
 التصديق والاعتراف بأي شيء والترقيم لماذا ؟ والجواب قوله (بان الشأن)
 والواقع (انه لفت) أي التفت ومال (طرف) أي بصر (شرعنا) الشريف
 وديننا الحنيف (عطفاً) أي للعطف والتفضل (عليّ) بالنسقي (من)
 رحيق (كأس لا اله الا الله) والتروي منه فتناولت وشربت والحمد لله وحده

لا واجبا بالذات ، لا خالق ، لا معبود الا الله جلّ وعلا

الوقر الثاني

له الغنى عن كل شيء سرّ مدا اليه افتقار كل ابد

بفمي وقلبي مع سلامة لبّي شربة مروية من كأس التوحيد ذقت منها حلاوة
الأنس بالله المجيد •

ثم الكلمة المباركة موضوعة للتوحيد والتوحيد التام كما في شرح
المقاصد هو التوحيد في الألوهية وخواصها ، والألوهية عبارة عن وجوب
الوجود وخواصها هي الخالقية والمعبودية ؛ فالموحد الحقيقي هو الذي يعتقد
ويعترف انه لا ذات واجبا وجوده ولا موجد ومؤثرا في ما سواه ولا معبود
بالحق الا الله ؛ ولذا فسر الناظم رحمه الله تعالى كلمة التوحيد بقوله
(اي : لا واجبا) وجوده وجوبا (بالذات) لا وجوبا بالغير و (لا خالق)
لشيء من الجواهر والأعراض و (لا معبود) يليق ان يعبد ويتذل له
ويتوجه اليه في كافة الأحوال (الا) الذات المستجمع لجميع الكمالات
المعلم من حضرة ذاته الأعلّم باسمه الاسمى (الله جلّ) عما لا يناسب شأنه
الأعلى (وعلا) على جميع ما سواه ، هذا اذا لوحظ الاوصاف الثلاثة في
معنى الاله على ما هو اللائق بتوحيده ، ويجوز أن يراد بالاله الذات الغني
عما سواه المفتقر اليه كل شيء واليه اشار الناظم كما في بعض تعليقاته
هنا وقال :-

(الوقر الثاني) من اوقار الصبرة

(له) اي للذات الواجب (الغنى عن كل شيء) من حيث الوجود
والذات والأفعال (سرّ مدا) اي ازلا وابدا و (اليه) اي ذاته الغني
(افتقار كل) ما سواه (أبدا) ومعنى كلمة التوحيد حينئذ : لا ذات غنيا
عما سواه مفتقرا اليه ما عداه الا الله •

الوقر الثالث

فَاسْتَقْطِفُوا مِنْهَا لَهُ تَعَالَى (★) مَا جَاز ، مَا وَجِبَ ، مَا اسْتَحَالَا

(الوقر الثالث)

(فاستقطفوا) ايها الطالبون لثمار الجنة (منها) اي من الصفات السابقة المحصورة فيه (له تعالى ما جاز) له تعالى من الاوصاف و (ما وجب) له منها و (ما استحال) منها عليه (فحصر كل من ذهي الاوصاف) الثلاثة

(★) (قوله فاستقطفوا منها له تعالى) يجوز ان يكون امرا او فعلا ماضيا ، واتي به دون « استنبطوا » لكونه ملائما للجنة ؛ فحصر كل واحد من تلك الاوصاف - من وجوب الوجود ، أو الخالقية ، أو استحقاق العبودية فيه تعالى لما قصدناه من توحيدته تعالى واثبات ما وجب له وما جاز ، والتنزيه عما استحال عليه - كاف اذ كان فيما بينهما استلزام ... الخ .

اعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود، أو بحصر الخالقية، أو بحصر المعبودية . وقد يتوهم منه ان المعتقد لاحدها فقط مؤمن موحد وليس كذلك ؛ اذ ما لم يعتقد الثلاث لا يكون موحدًا . ويدفع بان هذا مبني على استلزام كل واحد منها للآخرين اما استلزام المعلول للعللة ، أو العلة للمعلول أو كلاهما ، والاول بالنظر الى الثالث ، والثاني بالنظر الى الاول ، والثالث بالنظر الى الثاني ؛ فعدم اعتقاد الثلاثة عند اعتقاد واحد واحد منها انما هو عناد محض ؛ فان شئت ايضاح ما قلنا فاستمع لما نتلو عليك :

اعلم ان منشأ حصر العبودية حصر الخالقية ، ومنشأ حصر الخالقية هو وجوب الوجود ؛ وذلك لان التوحيد المكلف به كل احد انما هو اعتقاد عدم الشرك في الألوهية وخواصها ، والمراد بالالوهية على ما في شرح المقاصد : هو وجوب الوجود والخالقية والمعبودية اي الاستحقاق للعبادة من خواصها ، وقد تقرر ان العلة بالحقيقة ما يكون مصدرا لفعلية الشيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة ، فانه من حيث هو بالقوة

←

المارة اعني وجوب الوجود والخالقية والمعبودية (فيه) تعالى (لما رمناه)
اي قصدناه (نحن) من اثبات توحيده تعالى واثبات جواز ما جاز ووجوب
ما وجب واستحالة ما استحال (كاف) وانما كان حصر كل منها كافيا في
اثبات المرام (اذ كان في ما بينها) اي بين الصفات الثلاثة السابقة المأخوذة
من لفظة الجلالة وبين ما جاز وما وجب وما استحال عليه تعالى من الصفات
(استلزام) فمن اذعن بها اذ عن بسائر الاوصاف الكمالية وجواز ما جاز
واستحالة ما استحال ؟ فهي بسبب هذا الاستلزام القطعي بينها (في سلك
واحد لها) اي لتلك الاوصاف (انتظام) بل من اذعن بوجوب وجوده

→

معدوم ، وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للموجود ؛
فلم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتأثير الفاعل الحقيقي ، والماهية
الممكنة كلها في حد ذاتها بالقوة ، فلا يصح شيء منها ان يكون مصدراً
للفعل . واما وجودها ، وان صار بالفعل بسبب الفاعل ، فهو امر
اعتباري ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح
مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل ، كذا نقلوه عن بعض المحققين .
واذا تقرر هذا فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المتأكد
الذي هو عين الماهية الذي هو الواجب ؛ فاذا لا مؤثر في الوجود الا هو ،
وتأثير النار في التسخين ليس بالحقيقة ، بل انما هو مبدء الاعداد ،
وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزلة ؛
فظهر على التأمل منشئية حصر وجوب الوجود لحصر الخالقية ، واما
منشأ حصر الخالقية لحصر المعبودية فيؤخذ من قوله تعالى [أتعبدون
ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ؟] فان فيه دلالة على ان الله الذي
خلقكم واعمالكم هو الحقيق للمعبودية لا غير ، وكذا قوله تعالى :
[افمن يخلق كمن لا يخلق ؟] فما اجهل المعتزلة حيث يقولون :
نحن اصحاب العدل والتوحيد فينفون الصفات الزائدة بناءً على ان
القدم الزماني من خواص الألوهية ، مع اثباتهم لشركاء لا تحصي
لقولهم بكون العباد خالقا لفعالهم ؛ فان الخالقية ايضاً من خواصها ،
وهي منشأ لحصر المعبودية ، نعم يخصصونها بخالقية الجواهر وقد تبين
بطلانه في موقعه .

[منه]

فحصرُ كلِّ مِنْ ذهى الأوصافِ فيه ، لما رُماه نحنُ ، كفافِ
إذ كان في ما بينها استلزامُ في سلك واحدٍ لها انتظامِ

هذه هي الصبرة الثانية فالوقر الاول منها

ثم اجتنَّتْ طاقة اهل المعرفة من قطفها الواجب عشرين صفة
فمِنْ ذهى واحدةٍ نفسية وجوده ، فالحجج المؤدية
بدت جميعها بمسلكين في بينهم ، فأحدٌ مِنْ ذينِ
له توقف على ان يبطلا محذورٌ آن دار وآن تسلسلا
وذاك اذ لم تلحظ النوعين وتجعل الأفراد نصب العين
فيُبتنى بنية الاستدلال بلبن مِنْ ذيك الأبطال

استلزم ذلك ان يدعن بخالقيته ومعبوديته لان وجوب الوجود منشأ كل
كمال من الصفات والافعال •

(هذه هي الصبرة الثانية فالوقر الاول منها) ما افاده بقوله

(ثم اجتننت) يقال اجتنى الثمر تناوله من شجرته (طاقة اهل المعرفة
مِنْ قطفها) القِطْف اسمٌ للثمار المقطوفة والعنقود ساحة يُقْطَفُ
(الواجب) بدَل من القطف (عشرين صفة فمن ذهى) الصفات العشرين
صفة (واحدة نفسية) وهي (وجوده) جل جلاله (فالحجج المؤدية)
الى اثباته (بدَت) اى ظهرت (جميعها بمسلكين) في بينهم (فأحد من
ذين) المسلكين (له توقف على ان يبطلا محذوران) مصدرية (داروان
تسلسلا • وذاك) المسلك الذي توقف على ابطالهما (اذ لم تلحظ) ايها
المستدل (النوعين) اى نوعى الواجب والممكن الخاص (وتجعل الافراد)
الممكنة التي يتوهم كون كلِّ لاحق منها معلولا للسابق (نصب العين ،
فيبتنى) حينئذ (بنية الاستدلال • بلبن من ذلك الأبطال) ويجعل مقدمة من

وليس الآخر كذا ، بل دلا على ثبوت الواجب المعلنى
 في الابتداء ثم منه ينتقل
 فما غدا الابطال بالتفصيل
 فليستفد طرق مسلكيها
 مما نشير مجملا اليه
 بعقلنا الموجود كان يقسم
 بذاته ونظر اليه
 فالواجب القديم ذاك السابق
 وذا الذي يمكن موسوم
 على ثبوت الواجب المعلنى
 لطرف البطلان من لم يعتقل
 جزء من الأجزاء للدليل
 فطانة توقد لديها
 على قصور النظم ما عليه
 ما لم يجز أصلا عليه العدم
 وما يجوز ذاك كذا عليه
 والممكن الحادث ذاك اللاحق
 وجوده بما يرى معلوم

مقدماته (وليس) المسلك (لآخر كذا) الاول (بل دلا على ثبوت)
 وجود (الواجب المعلنى في الابتداء ، ثم منه) اي من ثبوت وجوده (ينتقل
 لطرف البطلان) لهما (من لم يعتقل) فكره بعقل الجهل (فما غدا
 الابطال) لهما (بالتفصيل جزء من الاجزاء) الثابتة (للدليل) اي مقدمة من
 مقدماته ثم لكل من المسلكين طرق وتعبيرات (فليستفد طرق مسلكيها فطانة)
 فاعل « يستفد » ، وقوله (توقد) مبتدء و (لديها) خبره والجملة صفة
 الفطانة وتعلق بقوله « فليستفد » قوله (مما نشير مجملا اليه على) اي مع
 (قصور النظم) عن اداء (ما عليه) تفصيلا . ثم شرع في ذكر الطرق
 المختلفة فقال (بعقلنا الموجود كان يقسم) الى قسمين فالقسم الاول (ما) اي
 موجود (لم يجز أصلا عليه العدم بذاته ونظر اليه و) الثاني (ما) اي موجود
 (يجوز ذاك) العدم (عليه ، فالواجب القديم ذاك) الموجود (السابق) الاول
 الذي قرر انه لا يجوز طرؤ العدم عليه (والممكن الحادث ذاك) الموجود
 (اللاحق) الذي يجوز ان يطرء عليه العدم (وذللك الموجود) الذي يمكن
 موسوم وجوده بما يرى معلوم (وبين الموصول بقوله (من عدم البعض ،

مِنْ عدم البعض فامّا سابقا أو لاحقا ، أو سابقا ولاحقا
 ما كان ما كان بتلك الصورة وجوده لذاته ضرورة
 فكان ذا بسبب موجود خارج نوع الممكن المعهود
 اذ الكلام في وجود النوع لا الفرد منه فانتبه وَاَوْعِ

فاما (ان يكون عدم (سابقا) على وجوده فقط (او لاحقا) فقط (او سابقا
 ولاحقا) معاً ثم انه لا خفاء في انه (ما) نافية (كان ما) موصولة (كان)
 حق الممكن الموجود (بتلك الصورة) المذكورة من قبول عدم على ما تقدم
 (وجوده لذاته ضرورة ، فكان ذا) الممكن (بسبب) فاعل (موجود)
 موصوف بانه (خارج) من (نوع الممكن المعهود اذ الكلام في وجود النوع)
 من الممكن (لا) في وجود (الفرد منه فانتبه) على ذلك (واوع) اي احفظه
 بالقلب (وذلك) الفاعل (الخارج) من نوع الممكن (ليس الا الواجب
 المقدس) بذاته (المعلن) بصفاته عن النقص وسماته • هذا طريق مندرج
 في المسلك الغير المتوقف على ابطال الدور والتسلسل •

ومن الطرق المندرجة في المسلك الآخر ما افاده بقوله (وخذ) ايها
 المثبت للواجب (بهذا البرهان ان تبين) اي تبين ما يأتي وهو انه
 (لا ارياب) من عاقل (في وجود ممكن) من الممكنات (فان الى) الفاعل
 (الواجب) وجود (ذاك) الممكن (ينسب او لا) وبالذات (او نهاية)
 بعد الانتساب الى بعض من الممكنات فـ (ذاك) هو (المطلب ، وان يكن)
 الامر (خلاف ذلك) الوجه (المؤمل) بان ينسب وجود الممكن الى ممكن
 آخر وهكذا بدون ان يؤول الى الواجب (فـ) يلزم (دور) ان آل التوقف
 بالآخرة الى الممكن الملحوظ او لا (او) يلزم (تسلسل للعلل) بحيث
 (لا تنتهي) ان ذهبت السلسلة بدون عود على المبدء ، وهما باطلان بالادلة
 القاطعة فتعين الأول • وفي جملة « لا تنتهي » لطافة فانها مع كونها تنتهي بها

وذلك الخارج ليس الا الواجب المقدس المعلن
 وخذ هذا البرهان ان تبيين
 فان الى الواجب ذاك ينسب
 وان يكن خلاف ذا المؤمل
 لا تنتهي اذ قالت الأجلّة
 وحين ما كان كذا ينسب
 بحيث عنها لم يشذ معدود
 وذلك المجموع ايضا ممكن
 وكل ممكن كما قد قدما
 الا واجب المقدس المعلن
 لا ارتباب في وجود ممكن
 او لا او نهاية ذا المطلب
 فدور او تسلسل للعلل
 لكل ممكن تكون علّة
 ان جميع تلكم الأحاد
 منها بلا هيأتها موجود
 اذ حوجه لكل امر بيقين
 فله علّة ، فلك إمّا

الطريق السابق تفيد انه لا تنتهي الطرق المذكورة في هذا المقام (اذ قالت)
 العلماء (الأجلّة : لكل ممكن تكون علّة) ترجح وجوده على عدمه مثلا
 ضرورة تساويهما له في ذاته ، وكل ما كان كذلك لا يتحقق شيء من طرفيه
 الا بعلّة (وحين ما كان) الامر (كذا ينسب) الممكن (ان جميع تلكم
 الأحاد) الممكنة (بحيث عنها) اي عن تلك الأحاد (لم يشذ) اي لم يخرج
 (معدود) اي ماله دخل في العدد واحدا أو اكثر (منها) اي ككل فرد من
 الأفراد (ممكن اذ حوجه) اي حاجة المجموع (لكل) اي لكل فرد من
 الافراد التي حصل به المجموع (امر بيقين) اي واضح لا خفاء فيه .
 قال الجلال الدواني : وما يتوهم من انه ليس هناك الا الأحاد وهم فاسد
 مخالف لحكم العقل انتهى . وقال المحقق الجليل مولانا اسماعيل في تعليقاته
 بعد تقرير ما افاده الجلال وان اشتبهت بعد ذلك فنقول ان الكل المجموعي
 كالأفراد شيء يخبر عنه بان له اجزاء كذا مثلا ، وكل شيء اما واجب
 أو ممتنع أو ممكن ، ولما استحال الاولان تعين الثالث ، فنقول هذا المجموع

نفسه أو جزؤه أوامر خرج عنه ، سوى الثالث عندهم درج
وآن ذاك الخارج الموجود لم يكن إلا الواجب المعبودا
وماله الوجود لو انحصرا في الممكنات كان منه ظهرا
أن حاج ذالمجموع بالحيث الى ايجاد موجود قد استقلا
وبعد ما عرف ذالمجزم بان ذالموجد كان يلزم
أن صار رفع الكل بالكلية متميعة عنده اي بالنسبة ،

الممكن اما موجود أو معدوم ، والثاني باطل لان جميع اجزائه موجودة لانه
عبارة عن الآحاد الموجودة وليس له جزء كالهياة الاجتماعية والصورة
النوعية للمجموع وراء صور الآحاد وكل شيء وجد جميع اجزائه فهو موجود
بداهة فذلك المجموع موجود جزما انتهى (وكل ممكن كما قد قدما) فردا
أو مجموعا (فله علة) تخرجه من العدم الى الوجود وترجح وجوده على
عدمه (فتلك) العلة (اما نفسه) اي نفس ذلك المجموع الممكن (أو جزئه
أوامر خرج عنه) اي عن المجموع الممكن و (سوى) الشق (الثالث
عندهم درج) اي مضى وذهب ادراج الرياح لفساده اذ يلزم عليه تأثير
الشيء في نفسه فتعين الشق الثالث (و) معلوم (ان ذلك) الامر (الخارج)
عن المجموع (الموجود لم يكن الا الواجب) الوجود (المعبودا) هذا •

ثم ابتدع طريقا آخر من المسلك المار فقال (وماله الوجود لو
انحصرا ، في الممكنات كان منه ظهرا ، ان حاج) اي احتاج (ذالمجموع)
من الممكنات المتلبسة (بالحيث) السابق وهو ان لا يشذ عنها موجود
(الى ايجاد) فاعل (موجود قد استقلا) اي لم يحتج في وجوده الى غيره
وذلك لكونه ممكنا مركبا من ممكنات واحتياجه اليه ضروري (وبعد ما عرف
ذا فيجزم بان ذا) الفاعل الموجود المستقل (الموجد) لتلك الممكنات جميعها
ومجموعها (كان يلزم ان) يكون بحيث (صار رفع الكل) من الممكنات

وبالإضافة الى وجوده وذلك الشيء الذي كان به
جميع ذي الآحاد مثل ذلكا خرج عن جميع ما هنالك
والخارج الواجب فادر خلفا من ذاك الانحصار كان يُلْفى
وواجب لذاته لو ما بدا فواجب لغيره ما وُجدا
وذلكم في قوة الشرطية في جانب العِلل ما إنتهت

(بالكلية ممتنا عنده اي بالنسبة ، وبالإضافة الى وجوده) اذ ما لا يمنع
جميع انحاء عدم لا يكون موجبا للوجود لما علم من ان الممكن ما لم يجب
وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث
لا يتطرق اليه عدم اصلا بوجه من الوجوه (وذلك الشيء) الموجود المستقل
(الذي كان به جميع ذي الآحاد) الممكنة (مثل ذلك) النوضع المار وهو
ان يكون رفعها ممتنا عنده لا بد انه (خرج عن جميع ما هنا لك) من
الممكنات لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شيء منهما ليس ممتنا نظرا الى
ذاته والا كان واجبا لذاته (والخارج) عن جميع الممكنات هو (الواجب)
لا غير (فادر) ايها الناظر في المقام بعين الصفا ان (خلفا) اي خلافا
لمفروض (من ذاك الانحصار) للوجود في الممكن (كان يُلْفى) اي
يوجد حيث لزم بواسطة الاحتياج الى وجود واجب مستقل عدم انحصار
الموجود في الممكن على تقدير انحصاره فيه .

ثم بين طريقا آخر من المسلك المذكور بقوله (وواجب لذاته لو ما
بدا) اي ما ظهر (فواجب لغيره ما وجدا) ضرورة ان الواجب لذاته علة
للواسب لغيره ، ومتى انتفت العلة انتفى المعلول (وذلكم) الحكم المذكور
بطرفيه (في قوة) القضية (الشرطية) المنعقدة بتحقيق الاستلزام (في جانب
العلل) لمعاليلها فان وجود الواجب لذاته وان لم يكن علة تامة لوجود
الواجب لغيره لجواز كون الاختيار من تمام العلة لكن عدم وجوده علة لعدم

لَا نَ بَدَا أَن يُوَضَّعَ الْمَقْدَمُ يَنْتَیجُ أَن نَتَیجُ ذَا مَعْدَمٍ
 مِمَّا بِهِ الْعَقْلُ قَدْ اسْتَدَلَّ مَا مُمْكِنُ بِنَفْسِهِ اسْتِقْلَالًا
 بِصِفَةِ الْوُجُودِ وَالْأَيِّجَادِ مَعْنَاهُ بِالْأَوَّلِ قَدْ يَنَادِي
 وَكَانَ بِالثَّانِي ، كَمَا قَدْ حَقَّقْنَا ، كَوْنَهُ فِرْعَا لِلْوُجُودِ نَطْقًا
 فَلَمْ يَجِدْ شَيْءَ وَذَاكَ بَيِّنٌ لَوْ حَصَرَ الْمَوْجُودَ فِيمَا يُمْكِنُ
 وَالرَّيْبُ عَنِ وُجُودِ مَوْجُودٍ سَلْبٍ إِنْ كَانَ وَاجِبًا فَذَاكَ مَا طَلِبَ
 أَوْ مُمْكِنًا فَلَا غِنَى مِنْ عِلَّةٍ لَهُ فَمَا إِنْ يَكُونُ انْتَهَتْ

وجود الواجب لغيره لأن انتفاء اعلية تامة أو ناقصة علة لانتفاء المعلول وانتاج امثال تلك الشرطية المتصلة اما بوضع مقدمها واما برفع تاليها واذ (ما انتهت) الشرطية اي ما افضت (لان بدا ان يوضع المقدم) اذ لا يصح فيها ان يقال لكن المقدم حق اي انتفاء الواجب لذاته ثابت فـ (ينتج) اي فيحصل هنا (ان نتيج ذاك) اي ان تالي ذاك المقدم (منعدم) فالثابت هنا استثناء رفع التالي لينتج رفع المقدم فيقال كلما لم يوجد الواجب لذاته لم يوجد الواجب لغيره لكن التالي باطل فكذا المقدم اي ان الواجب لغيره موجود فالواجب لذاته موجود • هذا •

ثم اتى بطريق آخر من المسلك المارّ بقوله (مما به العقل قد استدلا) انه اي الشأن (ما) نافية (ممكن) خاص (بنفسه استقلا بصفة الوجود) في نفسه (والأيجاد) لغيره والدليل على ذلك ان (معناه) اي معنى الممكن الخاص وهو ما لا ضرورة في شيء من طرفيه الوجود والعدم (بالاول) وهو عدم استقلاله بالوجود في نفسه (قد) للتحقيق (ينادى وكان بـ) امر (الثاني) وهو أن لا يكون مستقلا بالأيجاد (كما قد حققا كونه) اي الأيجاد (فرعا لوجود نطقا فـ) اذا كان الممكن غير مستقل بالوجود والأيجاد

لواجب وجوده لذاته مقدس بالفعل في جهاته
أو يلزم الدور أو التسلسل ويستحيلان ؛ فاما الاول

(لم يجد شيء) ممكنا او واجبا (وذاك بين لو حصر الموجود في ما يمكن)
وتقرير هذا الطريق المعاكس للطريق السابق انه لو انحصر الموجود في
الممكن الخاص لم يوجد شيء لأن الممكن الخاص لا يوجد بنفسه وقد
فرض ان لا واجب هناك حتى يوجد شيئا والممكن الخاص لا يؤثر في شيء
أبدا فلزم ان لا يوجد شيء واجبا أو ممكنا هذا • وبعد ان افاد الطريق
السابقة اخذ في ذكر طريق مندرج في مسلك اثبات الواجب بطريق ابطال
الدور والتسلسل فقال (والريب) اي الشك (عن وجود موجود سلب)
لانه بديهي جلي فحينئذ (ان كان) ذلك الموجود (واجبا فذاك ما طلب ،
أو) كان (ممكنا) خاصا (فلا غنى) له (من علة له) ترجيح وجوده على
عدمه (فاما ان يكون انتهت) العلة (لـ) علة (واجب وجوده لذاته مقدس
بالفعل في جهاته ، أو يلزم الدور) ان لم تنته اليه وعادت بالتوقف على
مبدء السلسلة وهو على ما قاله عبدالحكيم توقف الشيء على ما يتوقف عليه
بمرتبة أو أكثر فهو توقف واحد مقيّد • وعند بعض المحققين توقف كل
واحد من الشيئين على الآخر فهو مجموع التوقفين (أو التسلسل) ان لم
ينته الى ما ابتداء منه وذهب الى غير النهاية •

ثم التسلسل على اطلاقه عند المتكلمين وجود امور غير متناهية مترتبة
اولا فانهم لا يشترطون الترتب في استحالاته • وعند الحكماء ترتب امور غير
متناهية سواء كان في العلية أو في المعلولية أو في الوضع ، وهو في العلل تراقي
معروضي العلية والمعلولية الى غير النهاية بان يكون كل ما هو معروض
للعلية لما دونه معروضا للمعلولية لما فوقه ، ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية

فَإِنْ اِمْتِنَاعَ أَنْ يُقَدَّمَ شَيْءٌ عَلَى نَفْسِهِ مَا فِيهِ عَمَى
مِثْلَ تَأْخُرِهِ ، اِمَّا الثَّانِي فِذَائِعِ الطَّرْقِ لِلْيَاسَانِ
وَهِيَ ذَهَبِي تَكَافُؤُ تَطْيِيقِ عَرَشِيَّ إِنْ كَانَ بِهِ يَلِيقُ
وَبَعْدَهُ قَلْنَا مُشِيرِينَ لِمَا لِلْحَكَمَاءِ ، وَمَالْنَا قَدَّ عَلِمَا
لِلْمُمَكِّنَاتِ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلِحَادِثَاتِ

دُونِ الْمَعْلُولِيَّةِ • وَفِي الْمَعَالِيلِ تَنَازُلٌ مَعْرُوضِي الْمَعْلُولِيَّةِ وَالْعَلِيَّةِ لَا إِلَى نَهَائِيَّةِ
بِأَنَّ يَكُونُ كُلُّ مَا هُوَ مَعْرُوضٌ لِلْمَعْلُولِيَّةِ مَا فَوْقَهُ مَعْرُوضًا لِلْعَلِيَّةِ مَا دُونَهُ
وَلَا يَنْتَهِي إِلَى مَا يَعْضُ لَهُ الْمَعْلُولِيَّةُ دُونَ الْعَلِيَّةِ • وَفِيهِمَا مَجْمُوعُ التَّرَاقِي
وَالْتَنَازُلِ الْمَذْكُورِينَ •

ثُمَّ أَعْلَمْنَا أَنَّ لِلتَّسْلِيسِ مَعْنَيْنِ الْأَوَّلُ لَا تَنَاهِي الْمَوْجُودَاتِ بِالْقُوَّةِ وَذَلِكَ
بِأَنَّ لَا يَكُونُ جَمِيعُهَا مَوْجُودًا بِالْفِعْلِ سِوَاءٍ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِنْهَا مَوْجُودًا لَكِنْهَا
تَخْرُجُ إِلَيْهِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ تَدْرِيجًا ، أَوْ وَجَدَ بَعْضُهَا وَعَدَمَ الْبَاقِي لَكِن يَخْرُجُ
إِلَيْهِ فِيهِ شَيْئًا فَشَيْئًا بِحَيْثُ لَا يَقِفُ ذَلِكَ الْخُرُوجُ عِنْدَ حَدٍّ مِنَ الْحُدُودِ
الْأُسْتِقْبَالِيَّةِ • وَالتَّسْلِيسُ بِهَذَا الْمَعْنَى جَائِزٌ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ كَمَا قَرَّرُوهُ فِي
مَقْدُورَاتِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَعِنْدَ الْحَكَمَاءِ كَمَا جُوزُوهُ فِي انْقِسَامِ الْجِسْمِ إِلَى غَيْرِ
النِّهَايَةِ • الثَّانِي لَا تَنَاهِي الْمَوْجُودَاتِ بِالْفِعْلِ بِأَنَّ يَكُونُ جَمِيعُهَا مَوْجُودًا بِالْفِعْلِ ،
وَلَهُ سِتَّةُ أَقْسَامٍ : الْأَوَّلُ التَّسْلِيسُ فِي الْعِلَلِ الْمُفْسَّرِ بِالتَّرَاقِي الْمَذْكُورِ • الثَّانِي
التَّسْلِيسُ فِي الْمَعَالِيلِ الْمُفْسَّرِ بِالتَّنَازُلِ الْمَارِ • الثَّلَاثُ التَّسْلِيسُ فِيهِمَا الْمُفْسَّرِ
بِمَجْمُوعِ الْأُمُورِ وَذَلِكَ فِي مَوْجُودَاتٍ وَجَدَ فِيهَا الْعَلِيَّةَ وَالْمَعْلُولِيَّةَ ، وَجَمِيعِ
تِلْكَ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ بَاطِلٌ بِاتِّفَاقِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحَكَمَاءِ • الْقِسْمُ الرَّابِعُ وَجُودِ
أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ مُرْتَبَةٍ وَضَعًا بِدُونِ الْعَلِيَّةِ وَالْمَعْلُولِيَّةِ وَهَذَا أَيْضًا بَاطِلٌ بِاتِّفَاقِ
الْفَرِيقَيْنِ • الْقِسْمُ الْخَامِسُ وَجُودِ أُمُورٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ لَا تَرْتَبُ بَيْنَهَا لَا طَبْعًا

ولا وضعا كما في النفوس الأنسانية الغير المتناهية عند الحكماء المشائين •
القسم السادس وجود امور غير متناهية وغير مجتمعة بل كانت متعاقبة آتية
من جانب الأزل كما قررته الحكماء في سلسلة الحوادث المتعاقبة الممتدة الى
جانب الأزل لا الى نهاية ، وهذان القسمان ايضا باطلان عند المتكلمين
وجائزان عند الحكماء • هذا •

(ويستحيلان) اي الدور مطلقا والتسلسل (فاما) استحالة (الأول)
اي الدور (فان امتناع) ما يلزمه بالواسطة وهو (ان تقدما شيء على نفسه
ما فيه عنى) اي خفاء : ووجه اللزوم ان الشيء اذا كان علة للآخر كان
متقدما عليه ، واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه ، والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه (مثل)
امتناع ما يلزمه بالذات اعني (تأخره) اي الشيء عن نفسه ووجه اللزوم
ان الشيء اذا كان متوقفا على الشيء كان متأخرا عنه ، واذا كان الآخر
متوقفا عليه كان متأخرا عنه ، والمتأخر عن المتأخر عن الشيء متأخر عن
ذلك الشيء فيكون الشيء متأخرا عن نفسه ، ومعلوم ان استحالة اللازم
بالذات أو بالواسطة توجب استحالة الملزوم • و (اما) استحالة (الثاني)
اي التسلسل (فذائع الطرق) اي فشهيرا (للبيان ، وهي) اي وتلك
الطرق هـ (ذهي) الطرق المعروفة باسم (تكافؤ) ويسمى ببرهان التضاييف
كما يظهر وجهه ، وبرهان (تطبيق) وبرهان (عرشي ان كان) هذا الاخير
(به) اي باثبات المطلوب (يليق) بان يستدل به صاحب القوة الحدسية •

وهذا الاسم اصطلح عليه صاحب الأشراف وسمى ما عداه لوحيا •
وقال عبد الحكيم : ولعل مراده بالعرشي البحث الذي حصله بنفسه وباللوحى
ما اخذه من الكتب • اما برهان التكافى المسمى ببرهان التضاييف ايضا المبني
على ان كل فرد من افراد السلسلة معلول لما فوقه وعلة لما تحته أو على الأقل

مسبق بما قبله وسابق على ما دونه ، فهو انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد الآخر والتالي باطل ؛ اما بطلانه فلوجوب تكافى المتضايفين في الوجود ، واما بيان الملازمة فلانه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من فرد معين كالمعلول الأخير فهذا الفرد له مسبوقية بلا سابقة وكل واحد مما قبله له سابقة ومسبقية فيتكافى عدد السابقيات والمسبقيات في ما فوقه وتبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقة ، فيلزم زيادة المسبقيات على السابقيات بفرد وهو مستحيل • قال المحقق الكليني : فان قلت لا نسلم انه على تقدير ان يكون كل حادث قبله متصفا بهما يلزم الزيادة ، بل غاية الأمر يلزم ان يوجد قبل ذلك الحادث حادث آخر سابق عليه ، الا يرى انا اذا فرضنا سلسلة مركبة من خمسة حوادث لا غير ففي هذه السلسلة اربع مسبقيات مبتدئة من الواحد منتهية في الرابع ، واربع سابقيات مبتدئة من الثاني ومنتهية في الخامس ، فاذا فرضنا ان الخامس متصف بكل من السابقة والمسبوقية لم يلزم الزيادة بل يلزم ان يوجد قبله سادس سابق عليه ، والامر كذلك في السلسلة الغير المتناهية ، وهذا هو منشأ قول من قال لا نسلم لزوم الزيادة ، كيف وكل مسبوقية في السلسلة انما هي بالنسبة الى سابقة ما قبله من الحوادث • وبالجمله بمجرد صدق قولنا وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبقية لا يظهر تكافؤهما في ما فوق المعلول الأخير ، وانما يظهر لو لم يصدق قولنا ايضا بازاء كل مسبوقية في السلسلة المشتملة على المعلول الأخير سابقة فيها • قلت كل تكافى يقع في السلسلة فهو واقع في نفس الامر بمجرد سابقة الأسبق من غير توقف على مسبوقيته ، فكلما تحقق التكافى في السلسلة المشتملة على المعلول الأخير تقع في ما قبله سابقة

محضة ، وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم تقع في ما قبله سابقة محضة لم يقع التكافؤ بل يلزم زيادة احدهما وهو المطلوب انتهى • ثم هذا البرهان يسمى ببرهان التضايف لابتناؤه على اتصاف كل فرد من افراد السلسلة بوصفين متضايفين ، وبرهان التكافىء لاستلزامه المطلوب من جهة وجوب التكافىء في العدد بينهما هذا •

واما برهان التطبيق فيقرر بوجهين الاول ان تحصل سلسلتين كبيرة وصغيرة من افراد السلسلة الواحدة الغير المتناهية وذلك بان تفصل جملة محدودة من جانب المعلول المحض منها واحداً أو اكثر فتحصل هناك سلسلتان كبيرى مبتدئة منه وصغرى مبتدئة مما فوقه ، ثم تطبق بين آحادهما فان وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد من الصغرى لزم مساواتهما ، والا فتقطع الصغرى ويلزم منه انقطاع الكبرى اذ لا تزداد عليها الا بمقدار ما انفصل عنها من جانبها • الوجه الثاني ان تحصل سلسلتين احدهما بملاحظة وصف العلية أو السابقة ، والثانية بملاحظة وصف المعلولية أو المسبوقية ، وذلك فيما فوق المعلول الأخير الذي تفرد فيه المعلولية عن العلية والمسبوقية عن السابقة ، ثم نطبق بين اجزاء السلسلتين فيلزم لضرورة سبق العلية على المعلولية ووجوب تكافؤهما في العدد زيادة سلسلة العلل على سلسلة المعاليل بواحد ؟ فيلزم تناهيهما وهذا خلف •

واما البرهان العرشي فهو ان ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة الغير المتناهية متناهٍ لكونه محصوراً بين حاصرين فيكون الكل متناهما ايضاً ؟ لانه لا يزيد على العدد الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل • وتقريره كلما ترتبت الممكنات الغير المتناهية لكانت متناهيةً لكن التناهي على تقدير

اللا تناهي باطل فترتبها كذلك باطل • اما بطلان التالي فلاستحالة جمع النقيضين ، واما الملازمة فلان ما بين كل معلول معين وعلة ما من العلل متعين لانحصاره بينهما ، وما عداهما لا يزيد عليهما الا بواحد وهو متناه فالكل متناه • قال في المواقف وشرحه : واعترف من احتج به وسمّاه برهانا عرشيا ، وهو صاحب الأشراف ، بانه حدسي محتاج الى حدس ليعلم به صحته ، وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهوراً تاماً ان ما عدا واحدة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير ، واما اذا فرضت غير متناهية كما في ما نحن بصده فليس يظهر هذا المعنى منه اذ لا تتصور هناك واحدة من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار ؟ لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة من العلل وان لم تتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين ، وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداهما انتهى •

وهناك ادلة اخرى على بطلان التسلسل : منها ان سلسلة الممكنات اللا متناهية الموجودة في نفس الامر ادعاءً اما زوج في نفس الامر أو فرد فيه بطريق الانفصال الحقيقي العنادي ؛ ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما ، وكل منهما اقل بواحد مما فوقه وكل ما كان كذلك فهو متناه • ومنها ان جميع افرادها اما حادثة أو قديمة أو بعضها حادث وبعضها قديم والكل باطل ؛ اما الاول فلان الحادث له ابتداء واللا متناهي لا ابتداء له ، واما الثاني فلضرورة حدوث بعضها ، واما الثالث فللزوم الترجيح بلا مرجح • ومنها ان السلسلة اللا متناهية ليست بمتشخصة وكل موجود في نفس الامر متشخص فالسلسلة اللا متناهية ليست بموجودة • هذا (وبعده) اي وبعد ما ذكر من الطرق المندرجة في المسلكين (قلنا مشيرين لما) اي لدليل

ذو قِدمٍ عالٍ عَنِ التزلزل قطعاً لِعرقِ الدّورِ والتسلسل
هذا قضاء مقتضى الدليل تدقيقهم للجرح والتعديل
وفي الكتاب المرشد المبين ما ربما يفضي الى اليقين

اقيم على اثبات الواجب (للحكماء) القائلين بان المحوج هو الأمكان (وما)
اي ودليل كذلك (لنا) معاشر المتكلمين القائلين بان المحوج هو الحدوث
(قد علما) فقال الحكماء لا بد (للممكنات) من علة بها يترجح وجودها
على عدمها وهو اما (واجب بالذات) مستغن عما سواه (من كل وجه) أو
ممكن خاص من الممكنات ، لا مجال الى الثاني اذ لو كانت ممكنة فلا بد لها
من علة وينقل الكلام اليها فاما ان يدور او يتسلسل وهما باطلان فتعين
الاول (و) قال المتكلمون يلزم لحدوث (الحادثات) من محدث فهو اما ذات
(ذو قدم عالٍ عن التزلزل) أو شيء حادث من الحوادث لا مجال لهذا
(قطعاً لِعرقِ الدورِ والتسلسل) فانه لو كان حادثاً لاحتاج الى محدث آخر
وهلم ، فاما ان يعود الى المبدء فيدور أو يذهب بلا نهاية فيتسلسل وكلاهما
ممتنعان فتعين الأول . ومما يجب أن يعلم ان مقصود الناظم من هذا ان الحكماء
يستدلون بطريق الامكان ، والمتكلمين بطريق الحدوث لا ان ما ذكر
خارج عن المسلكين السابقين ضرورة ان الدليلين مندرجان في المسلك
الحاوي على ابطال الدور والتسلسل كما هو ظاهر ثم (هذا) الذي ذكر
الى الآن (قضاء مقتضى الدليل) و (تدقيقهم) محتمل (للجرح والتعديل)
اي للرد والقبول ، فعلى من يستطيع البحث والتنقيب بذل الجهد ليتبين
المجروح من المعدل ويتعين ما عليه المعول (وفي الكتاب) الهادي الى الصواب
(المرشد) لأولى الأبواب (المبين) بما فيه من الحق والحساب (ما) من
الارشاد الى الاستدلال على وجود القديم القادر الخلاق باسرار الانفس

وراء ظهر الفكر لا تنايدِ عضّ على فهمه بالنواجذ
فتدرى ان ليس الذي قد خلقا مثل ذهبي الا غنيا مطلقا
متصفا بصفة الكمال منزها عن وصمة الزوال
مستغنياً عن السوى مفتقرا اليه غيره كما قد ذكرنا

علاوة

عَدُّهُمْ الوجودَ في الصفات تسامحٌ ان كان عينَ الذات

والآفاق وما فيهما من عجائب الأوضاع والأحوال وغرائب المصنوعات التي
تدهش اهل الكمال والأستكثار فيه بالاعتبار والأستبصار والفكر الدقيق
المتين (ربما يفضى الى) علم (اليقين) فاعتبره بالقلب المؤاخذ (ووراء ظهر
الفكر لا تنايد) وخذه و (عضّ على فهمه بالنواجذ ، فتدرى) درايةً فيها
الكفاية (ان ليس) الخالق (الذي قد خلقا مثل ذهبي) المصنوعات (الا) الاها
(غنيا مطلقا) عما سواه (متصفا بصفة الكمال ، منزها عن وصمة الزوال ،
مستغنيا عن السوى مفتقرا اليه غيره كما قد ذكرنا) فنسأل الله سبحانه بفيض
نوال يهدينا به الى الفوز بالأطمئنان ودرجات الرضوان •

(علاوة) على ما ذكر قبل في بحث الوجود

(عدّهم الوجود في) عداد (الصفات) للباري تعالى لا مسامحة فيه
ان كان بمعنى الكون والثبوت ، وان كان امرا اعتباريا كالقدم والوحدة ،
فان الاتصاف بالشيء لا يقتضى كونه امراً عينياً • وفيه (تسامح ان كان)
الوجود (عين الذات) ضرورة امتناع كون الشيء صفة لنفسه • ولما كان
القول بعينيته خلاف الظاهر أوضحه بقوله (وقول عينيته) اي عينيته الوجود
للذات كما ذهب اليه الحكماء والشيخ الاشعري واتباعه (احتملا) اي يقبل

وَقَوْلُ عَيْنِيَّتِهِ اِحْتِمَالًا اِنْ كَانَ مَبْدَأُ اِنْتِزَاعِ اَمَلًا
 وَذَاكَ فِيهِ ذَاتُهُ بِالذَّاتِ وَآثَرٌ فِي كُلِّ مَمَكِّنَاتٍ
 فَصَّلَ بَعْضُ ذَاكَ الْاِحْتِمَالًا تَفْصِيلُهُ جَوَابًا اِسْتِدْلَالًا
 مَوْجُودَنَا الْمَبْدَأَ لِلآثَارِ فَلَا يَكُونُ الْكَوْنُ الْاَعْتِبَارِي
 وَالْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ تِلْكَ الْمَاهِيَةِ لَمْ يُمْكِنْ اَنْ تَصْلِحَ لِلْمَبْدِئَةِ

(ان كان مبدء انتزاع) الوجود (آملا) اي مأمولا ومرادا بالوجود في
 دعواهم ان الوجود عين الذات يعنى ان من قال ان الوجود عين ذات الباري
 اراد ان (ذاك) اي مبدء انتزاع الوجود (فيه) اي في الواجب تعالى (ذاته)
 فذاته بحيث ينتزع منه الوجود (بالذات) لا بسبب الفاعل (و) لكن مبدء
 انتزاع الوجود (اثر) للفاعل (في كل) ممكن من (الممكنات) والحاصل
 ان ذاته تعالى بحيث ينتزع منه الوجود بذاته بدون تأثير مؤثر وسببية فاعل •
 واما الممكنات الخاصة فينتزع منه الوجود بسبب تأثير الفاعل اي ان الفاعل
 يجعلها بحيث ينتزع منها ذلك • ثم اشار الى تفصيل المقام بقوله (فصل بعض)
 من العلماء ذاك الاحتمال) اي احتمال كون الوجود الذي يدعى عينيته
 للذات بمعنى انتزاع الوجود (تفصيله) اي تفصيلا لا ثقا به (جوابا)
 و (استدلالا) اي من حيث الاستدلال عليه والجواب عنه فقال (موجودنا)
 اي أما الاستدلال على ذلك فهو ان الذات الموجود منا الشيء الذي هو
 (المبدء للآثار) فاذا قيل ان الوجود عين الذات و جَبَّ ان يكون المراد به
 مبدء انتزاعه (فلا يكون) المراد به الوجود بمعنى (الكون) والثبوت
 (الاعتباري) ولا الماهية من حيث هي اما الاول فلانه لا يكون ذاتا الموجود
 هو الوجود بمعنى الكون والثبوت الاعتباري الذي لا وجود له الا في الذهن
 (و) اما الثاني فلان (الماهية من حيث) انها (تلك الماهية) الذهنية (لم يمكن

أو الوجود لو يكون زائداً كان له أحد ذين عائداً
تقدم أو حاجة والكل لا يكون ثابتاً له جلّ علا
اجيب عن وجهي الاستدلال ماهية الواجب ذي الجلال
تحققت بذاتها الآحق بذاتها مأخذ ذا التحقق

ان تصلح للمبدئية (للأثار لأشتراكها بين الوجود والمعدوم (أو) ان
(الوجود) سواء كان امراً حقيقياً أو امراً اعتبارياً (لو يكون زائداً) على ذاته
تعالى (كان له أحد ذين) المحذورين (عائداً) اي كان احدهما عائداً له
تعالى وذلك (تقدم) ذاته بالوجود على وجود نفسه (أو حاجة) له في
الوجود الى غيره (والكل) اي وكل منهما (لا) يمكن ان (يكون ثابتاً له
جل) شأنه (وعلا) سلطانه قال الناظم في الحاشية وذلك لان الوجود في
الواجب لو كان زائداً على ذاته سواء كان امراً حقيقياً أو اعتبارياً لم يكن
الواجب في حد ذاته موجوداً فيحتاج في وجوده الى سبب ، فهو اما ذاته
فيلزم تقدمه بالوجود لان الشيء ما لم يجد في نفسه لم يوجد شيئاً ، واما
غيره فلزم احتياجه في وجوده الى غيره فلا يكون واجباً فلا بد ان
يكون الوجود امراً حقيقياً يصلح لذلك وليس ذلك الا ما هو
ذاته بذاته لا بواسطة الفاعل يكون مبدء انتزاع ذلك الثبوت البديهي وهو
ذاته تعالى اذ هو الذي لا يحتاج في انتزاع ذلك الامر عنه الى غيره انتهى
و (اجيب) من جانب المنكرين لعينية الوجود (عن) كل من (وجهي
الاستدلال) على غير ترتيب اللف فاجاب اولاً عن الثاني بقوله (ماهية
الواجب ذي الجلال تحققت بذاتها الآحق) بالوجود من كل شيء فهي
(بذاتها مأخذ ذا التحقق) والوجود و (مبدء كل اثر ومصدر) كل صادر
(من حيث هي وما سواها) اي ما سوى ماهية الواجب من ماهية الممكنات

مبدءُ كلِّ اثرٍ ومَصْدَرُ من حيث هي ، ما سواها مظهر
وغيرهُ لأجل الانتساب الى جناب الواجب الوهاب
بنسبة مخصوصة بحيث ذا به يصير مبدءاً ومأخذاً
لأخذ ذا الكون الذي قد اشتهر يجوز ان يكون مبدءَ أثر
من كون ذا الوجود زائداً على جناب ذاته تعالى وعلا
بذلك المعنى الذي قد علما حاجته لسبب ما لزما
اذ معنى الاحتياج للوجود حاجته في مبدء الوجود
ومنشأً الاخذ كما تقررا اذ الوجود لا يكون اثراً

الخاصة (مظهر) للآثار لا مصدر لها (وغيره) اي غير الواجب (لأجل
الانتساب الى جناب الواجب الوهاب ، بنسبة مخصوصة بحيث ذا) ك الغير
(به) اي نداء الانتساب (يصير مبدء ومأخذاً لأخذنا الكون الذي قد اشتهر
يجوز ان يكون مبدء أثر) خارجي لان مدار المبدئية له انما هو التحقق
الخارجي . وعلامة ذلك كون الشيء بحيث يكون مبدء لانتزاع ذلك الامر
الذي يسمونه في العرف بالوجود ، والماهية الممكنة ، وان لم تكن بنفسها
مبدء لتلك الآثار ، لكنها بالانتساب الى الباري تعالى صلحت لها وان لم يعرف
كيفية تفصيل ذلك الانتساب ، وحيث لا وجه للعدول عن المعنى الشائع
للوجود وهو الكون والثبوت ، ويكون اطلاقه على الواجب والممكن بمعنى
واحد وهو المعنى المشهور . وحاصل هذا الجواب انه ان اردتم بالماهية في
قولكم « الماهية من حيث هي لا تصلح مبدء للآثار » الماهية الممكنة الخاصة
فمسلم لكنه غير مفيد لان كلامنا في عينية الوجود لماهية الواجب ، وان اردتم
بها ماهية الواجب تعالى فممنوع كيف وماهيته تعالى تحققت بنفسها وهي
بذاتها مأخذ لانتزاع الوجود بخلاف ماهية الممكن كما سبق آنفاً ، واجاب

أو ما يقال الوجود آتٍ على وزان سمائر الصفات
يأتي بمعنى مبدء الآثار كذا بمعنى الكون الاعتباري
فقل له عينٌ بذى الحيشة وزائد ايضاً بتلك الجهة

ثانياً عن الاستدلال الاول بقوله (من كون ذا الوجود زائداً على جناب ذاته
تعالى وعلاً • بذلك المعنى الذي قد علما حاجته) اي احتياج الواجب
(لسبب) خارج عنه في اتصافه به (ما) نافية (لزماً) قطعاً (اذ معنى الاحتياج
للموجود) الممكن الخاص في اتصافه بالوجود (حاجته) الى فاعل (في مبدء
الوجود ، ومنشأً الاخذ) للوجود (كما تقرراً) لا احتياجه في عروض ذلك
الكون الاعتباري (اذ الوجود) بمعنى الثبوت الاعتباري (لا) يصلح ان
(يكون اثراً) للفاعل ، وانما الأثر المترتب على تأثير الفاعل هو الامر الموجود
اصالة المتحقق به حقيقة الشيء ، وقولكم انه لو كان الوجود زائداً على ذاته
لم يكن في حد ذاته موجوداً غير صحيح ان كان المراد به انه لم يكن في حد
ذاته بحيث ينتزع منه الوجود ، فان ذاته بذاته مبدء لا تنزاعه فكان هو في
ذاته بحيث ينتزع عنه الوجود وذلك يكفي في عدم احتياجه في وجوده
الى سبب • وان كان المراد به انه لم يكن الوجود عين ذاته فهو غير مضر
بل كاد يكون خلافاً مضرًا لان الظاهر تغاير الموجود والوجود (أو) نقول
اختار بعض المحققين كلاماً آخر في هذا المقام يندفع به النزاع بينهما وهو
(ما يقال) ان (الوجود آتٍ على وزان) اسماء (سائر الصفات) ثم
فسر الأتيان على وزانها بقوله (يأتي) الوجود (بمعنى مبدء الآثار) الخارجية
(كذا) يأتي (بمعنى الكون) والثبوت (الاعتباري) فقل له (اي للوجود
اي عنه انه) عين (لذات) بذى الحيشة (وهي حيشة كونه بمعنى مبدء
الآثار) (وزائد ايضاً) اي كما انه عين بالمعنى السابق زائد عليه (بتلك
الجهة) المارة اعني جهة كونه بمعنى الكون والثبوت (أو) للعطف على قوله

أَوْ مَا كَلَامُنَا إِلَيْهِ أَوْمِي فِيمَا مَضَى كَمَا عَرَفْتَ أَوْ مَا
أَبْدَاهُ أَهْلُ الذُّوقِ وَالشَّهْودِ الرُّتْبَةُ الْعَلِيَاءُ لِلْوَجُودِ ؛
إِذْ مِنْ لَدُنْ ذَوَقِهِمُ الْوُجُودُ بِذَا الْوُجُودِ عَيْنُهُ مَوْجُودُ
لَا بِوُجُودِ كَانَ ذَاكَ زَادًا عَلَيْهِ أَوْ عَنْ غَيْرِهِ اسْتِفَادًا
وَأَوْضَحُوا وَبَيَّنُّوا وَفَصَّلُوا بِالضُّوءِ هُمْ كَانُوا لِذَلِكَ مَثَلُوا
فَظَاهَرُ بِنَفْسِهِ ، وَمُظْهِرُ لَغَيْرِهِ ، أَهْلُ الْهَدْيِ فَاعْتَبَرُوا
وَأَمَّا الْوَاجِبُ ذَاكَ الْأَكْمَلُ وَلِلْوَجُوبِ هَكَذَا قَدْ عَلَّلُوا

ما يقال ، وإشارة إلى تحقيق المراد بعينية الوجود لذاته تعالى أي أو المراد بعينية (ما) أي المطلوب الذي (كلامنا إليه أومي) أي أشار إليه (فيما مضى كما عرفت) في الجفنة الأولى من المشرعة السادسة بقوله « وقول نفسيته قد وردا » من أن القائل بعينيته له أراد أنه لم ينفرد كل من الوجود والذات بتحقيق على حدة في الخارج بل بتحقيق واحد بمعنى أن الموجود هو الذات والوجود أمر اعتباري محض ، وكذا قوله (أو) للعطف على ما سبق يعني أنه أراد من قال بأن الوجود عين الذات (ما أبداه) وأظهره (أهل الذوق) لتحقيق التحقيق (والشهود) لتجليات واجب الوجود وهو (الرتبة العليا للوجود ، إذ من لدن ذوقهم) أن (الوجود) الثابت في المرتبة العليا (بنفس) (ذا الوجود عينه موجود ، لا بوجود كان ذاك) الوجود (زاد عليه) وأن لزم ذاته واستحال انفكاكه عنه كما في وجود ذات الباري تعالى عند غير الأشعري وأتباعه (أو) بوجود (عن غيره استفادا) كوجود الممكنات الخاصة (وأوضحوا) المراتب الثلاث (وبينوها) (فصلوها) بمقايسة الوجود (بالضوء) لوجه القمر والشمس ولضوئها ، وذلك للتقريب إلى الأفهام بالوجه المأنوس و (هم كانوا لذلك) الوجود في مراتبه الثلاث (مثلوا)

اذ كل ما يغير الوجودا فهو غذا في كونه موجودا
لغيره مفتقرا ، ذا بين وكل ما كان كذا فممكن
فكون ذا الوجود عين الواجب ليس له في بابه من حاجب
وذاك هكذا كما تراه وماله ماهية وراء
دليلهم مشتهر في الين مبدء كل لم يكن اثنين

بالضوء لمناسبتة له (فان الضوء) ظاهر بنفسه ، ومظهر لغيره (كما ان وجود
الحق جل شأنه قائم بنفسه ومقيم لغيره وظاهر بنفسه عند اهل البصيرة ومظهر
لغيره بتلك الوتيرة فيا (اهل الهدى) ان اردتم الاعتبار (فاعتبروا) به
(وانما) ذات (الواجب ذاك) الوجود (الاكمل) الواقع في المرتبة العليا
والمقام الأجل (وللوجوب) اي ولاقتضاء وجوب وجوده ان يكون الوجود
عينا لذاته او لكونه واجب الوجود (هكذا) الذي يأتي (قد عللوا) اي علل
اهل الذوق والشهود وما عللوا به امران الاول ما افاده بقوله (اذ) لو كان
الوجود زائدا على ذاته ولو لازماً له كان الوجود غير ذاته وكان ذاته مغايراً
لوجوده و (كل ما يغير الوجود فهو غذا) اي صار (في كونه موجودا
لغيره مفتقرا) اي مفتقرا لغيره و (ذا) الحكم (بين) وبديهي (وكل ما
كان كذا) اي مفتقرا لغيره (فـ) هو (ممكن) خاص وتعالى الله عن الامكان
الخاص علوا كبيرا (فكون ذا الوجود) الاكمل (عين) ذات (الواجب)
الأجل (ليس له في بابه من حاجب) اي مانع ولو حقيرا (وذاك هكذا كما
تراه) الامر الثاني هو ان الواجب تعالى (ماله ماهية وراء) اي وراء
الوجود وكل ماهية كذلك فالوجود عينه • اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فدليلها ما افاده بقوله (دليلهم) اي دليل اهل الذوق على ان ليس للواجب
ماهية وراء الوجود (مشتهر في الين) وهو ان الذات الذي يكون (مبدء
كل) شيء من الاشياء (لم يكن اثنين) بل هو الواحد الحقيقي ، وهذا في

ما كان اصلا عارضا لغيره منزّه جنابه في سيره
والسير والظهور حين يظهر له مراتب كما قد ذكروا
للممكنات نسبة اليه تعذر اطلاقا عليه

قوة الواضحة لقياس استثنائي : تقريره كلما لم يكن المبدء للاشياء اثنين يجب
ان يكون وجود الواجب تعالى عينه ، لكن المقدم حق فكذا التالي •

ثم اكثر القائلين بان الوجود عين ذاته تعالى قائلون بان تعينه ايضا عين
ذاته اذ لا مجال لان يقال ان ذاته تعالى كلّي وتشخص بعروض التعين عليه ،
والا لزم تركيب الواجب من الماهية الكلية والتعين وهو محال فلزم ان يكون
تعينه عين ذاته كما ان وجوده عينه هذا • واذا لم يكن للواجب ماهية سوى
الوجود وكان الوجود عين ذاته لزم انه (ما كان) الوجود (اصلا عارضا
لغيره) اي لغير الواجب من الممكنات اخصا اذ لا يعقل عروض ما هو عين
حقيقة لغيرها من الاشياء و (منزّه جنابه) اي حضرة الوجود الذي هو عين
ذاته جلّ شأنه (في سيره) وعلاقته بغيره عن كل ما لا يليق بشأنه وقدره
(و)ذلك (السير والظهور) له بحسب تعلقاته بالممكنات الخاصة (حين يظهر
له مراتب) بحسب مراتب الاستعداد والقابلية لها (كما قد ذكروا) اي
ذكره اهل الذوق والشهود وقالوا انه وان كان الوجود الحقيقي عين الذات
العلي الصفات وغير قابل لعروضه للممكنات لكن (للممكنات نسبة) وتعلق
(اليه) اي الى الوجود وذلك التعلق (تعذر اطلاقا عليه) وعلى كيفيته قال
الناظم في حاشيته هنا ما نصه توضيح قوله « اذ كل ما يغير الوجود » الى قوله
« تعذر اطلاقا عليه » ما قاله بعض المحققين رحمه الله : كل مفهوم مغاير
للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر
لم يكن موجودا فيها قطعا ، وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن
الحكم بكونه موجودا ؛ فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في

تَعَيَّنَ الكُلُّ به يُبَيِّنُ وماله ، جلّ علا ، تَعَيَّنَ
تَعَيَّنَ "يُمنع أن يجامعا ايّ تعين يكون واقعا

نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود ، وكل ما هو محتاج في كونه
موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا
الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ، ولا شيء من الممكن بواجب
فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان ان
الواجب موجود ؟ فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر
مغاير لذاته • ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا قائما بذاته ، ويكون
تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو
عينه ، فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد بل هو في حد
ذاته جزئي حقيقي ليس فيه له امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزّه عن
كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقييد
بغيره والانضمام اليه ، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود لنماهيات الممكنة
فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته ، وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع
على ماهيتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا • وقال بعض
الفضلاء كنا نسمعه يقول ان هذا هو مذهب الاولين والآخرين من الحكماء
المحققين انتهى كلامه فيها •

و (تعين الكل) من الموجودات ، وامتياز بعضها عن بعض (به) أي
بذلك النوع من العلاقة (يبين) ويتضح ، (وماله جلّ) و (علا) اي
وليس للباري تعالى (تعين ؟ تعين) يابى و (يمنع ان يجامعا) في الوجود
(ايّ تعين) للممكنات (يكون واقعا) في نفس الامر ؟ فهو كالشمس تتجلى
بافاضة الضوء على الموجودات ويتعين الضوء في كل مجال بحسب قابلية

قدّس عن جميع تشبيهات كأنّنه محدّد الجهات

الوقر الثاني

وخمسُها سلبية تفصيلُها مِن قولنا اسمعُوا وعُوا دليلُها
قدمُها بقاءُها في قدسه قيامُها بذاته ونفسه
إن لم يكن ذا قِدمٍ فسار لذاته الحدوثُ لانحصار
لو كان لاحقا بذاته العدم سبحانه لا يتفَى عنه القِدم

المستضيء للاشراق أو الزرقة أو غيرهما ، وضوءها في ذاته ضوء واحد •
ولا تتوهم من هذا الكلام ان الله تعالى شبهها بشيء من المتعلقات بالأشياء
الآخر ؛ حيث (قدّس) ونزّه الباري (عن جميع تشبيهات) له باي كائن
من الكائنات ، وان كان وجود وتعين كل منها به و (كأنه) بلا اعتبار التشبيه
(محدّد الجهات) اي الفلك الاعظم يحدّد كل جهة وليس له جهة مطلقا •

(الوقر الثاني) في الصفات السلبية

(وخمسها) اي وخمس من الصفات (سلبية) في المعنى وان كانت
ثبوتية لفظا وقوله (تفصيلها) منصوب " بعامل مضمّر يفسره ما يستفاد مما
يأتي بعد في جملة (من قولنا اسمعُوا وعُوا) اي احفظوا (دليلها) وأولاها
(قدمه) تعالى اي عدم مسبوقيته بغيره • والثانية (بقاءه في قدسه) وجلاله
اي عدم ورود الفناء عليه • والثالثة (قيامه بذاته ونفسه) اي عدم احتياجه
الى غيره مطلقا ، اما الدليل على قدمه فهو انه (ان لم يكن) الواجب تعالى
(ذا قدم فسار لذاته الحدوث لانحصار) الموجود في القديم والحادث فما لم
يتصف باحدهما يتصف بالآخر ، واما على بقاءه فهو انه لو لم يكن باقيا لحقه
العدم و (لو كان لاحقا بذاته) بذاته العلية (العدم ، سبحانه لا يتفَى عنه)
وصف (القدم) لان القديم يمتنع عليه العدم ، فانه اما واجب بالذات أو

ولو يَحْجُجُ رَبُّنا لِدَواتِ لَزِمَ أَنْ كانَ مِنَ الصِّفاتِ
لو يَقتَضِي مَخَصَّصاً وِفاعِلاً لَقَد يَكونُ حادِثاً وِعاثِلاً
خِلافَهُ لِسائِرِ الذِّواتِ مِنَ الكِوائِنِ الحِوادِثِ
لِأَنَّ تِا المِماثِلَةَ في البينِ جِامِعَةً لِلْمُتَنافِينِ
يَكونُ ما يَكونُ لِلْمِماثِلِ لهُ وِذا مَنشأً كُلِّ باطلٍ

لازم لذاته ، فاذا عرض عليه العدم تبين انه لم يكن قديما وذلك مستحيل ،
واما على قيامه بالذات فهو انه لو لم يكن كذلك لاحتاج الى الغير (ولو)
احتاج اليه لكان اما ان (يحوج ربنا لذات) يقوم هو به فلا (لزم أن كان)
ذات الواجب (من) قيل (الصفات) والأعراض واما ان يحوج الى مخصص
وفاعل يؤثر فيه و (ولو يقتضي مخصصا وفاعلا لقد يكون حادثا) باحداث
ذلك الفاعل (وعائلا) اي مفتقرا اليه والرابعة من الصفات الرابعة (خلافه
لسائر الذوات من الكوائن الحوادث) وغيرها اي انه لا مماثلة بينه وبينها
في الذات والحقيقة (لان تا المماثلة في البين) اي بينها وبين الواجب تعالى
(جامعة للمتنافين) اي للوصفين المتنافين في موصوف واحد ، فانه اذا تماثلا
في الذات وامتاز كل عن الآخر بخصوصية فمثل الوجوب والامكان اما ان
يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه فيجب ان (يكون) ما يوجد
للواجب للممكن ويتحقق (ما يكون للمماثل) الممكن (له) تعالى فيكون
الممكن مع امكانه الخاص واجبا والواجب مع وجوبه الذاتي ممكنا خاصا ،
أو ان يكونا من لوازم الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب في ذات الواجب
المنافي لوجوبه الذاتي (و)ذلك (منشأ كل باطل) •

ولما اعترض بانه كما يصدق مفهوم ما قام بنفسه عليه تعالى يصدق على

وصدق ما قام بنفسه خلا عن الدلالة على ما املا
في ذلك الشراكة والعروض اشتباه العارض بالمعروض
وَحَدَّثَهُ فِي حُجُبِ الْجَلال في الذات والصفات والأفعال
هل كثرة "للواجب العلي بحسب الجزء أو الجزئي؟

سائر الأعيان فيجب ان يكونا متماثلين اجاب اعنه بقوله (وصدق) مفهوم
(ما قام بنفسه) عليه تعالى كصدقه عليها (خلا عن الدلالة على ما) اي
التمائل الذي (املا) اي امله المعترض اذ (في ذلك الشراكة) اي اشتراك
الواجب والممكن في مفهوم ما قام بنفسه (والعروض) اي عروضه عليهما
(اشتباه) عليه (العارض) الذي هو ذلك المفهوم (بالمعروض) الذي هو
مصدقه وظن من حمل العارض عليهما ووجوده فيهما تساوي المعروضين
وهما الواجب والممكن ولم يعلم ان المحمول قد يكون ذاتيا لما حمل عليه
فيكون متواطئا ، وقد يكون عرضيا فيكون مشككا وتختلف افراده في الحقيقة
كما في حمل الابيض على العاج والثلج والقائم بالنفس على الواجب والممكن .
ومن هنا يعلم ان ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب يماثل
سائر الذوات وانما يمتاز الواجب عنها باحوال اربعة هي الوجوب والحياة
والعلم التام والقدرة التامة ، أو بحالة خامسة تسمى بالالهية تمسكا
باشتراكهما في حمل عدة مفاهيم عليهما غلط ناشيء من اشتباه العارض
بالمعروض . الخامسة (وحدته في حجب) الكبرياء و (الجلال في الذات)
اي انه فرد واحد لا غير (و) في (الصفات) بمعنى ان الصفات الثابتة له
تعالى لا تثبت لشيء آخر ولا تناسب صفات غيره الا في الاسم (و) في (الأفعال)
بمعنى ان الفعل والتأثير منحصر فيه تعالى ، ثم استفهم مستنكرا قائلا (هل)
توجد اي لا توجد (كثرة لـ) ذات (الواجب العلي) الشأن (بحسب الجزء)

عاقبةُ الحجج أنْ اتَّحدت لكنها طرقها تعددت
لو كانَ ذا الاجزاء كان امكنا ووصفُ ما امكن كان معلنا
واحدنا ليس لدينا عددا كفى به للحادثات مددا
وسائر الاعداد لا تداوي ؛ ليكفتي ميزانها التساوي
وجود نوع الكائنات اكتفى بالواجب الواحد من غير خفا

بان يكون كلا ذا اجزاء (او الجزئي) بان يكون كليا له جزئيات و (عاقبة
الحجج) اي نتيجة الأدلة القاطعة هي (ان اتحدت) ذات الواجب اي وحدت
(لكنها طرقها تعددت) كما سترها فيقول في الاحتجاج على انتفاء الاجزاء له
(لو كان) الواجب (ذا الأجزاء) لأحتاج اليها ضرورة احتياج الكل الى
اجزائه ولو احتاج اليها (كان) الواجب (امكنا) اي ممكن الوجود امكانا
خاصا (و) لو كان ممكنا لكان حادثا مفتقرا الى الغير اذ (وصف ما امكن)
من الحدوث وتوابعه (كان معلنا) لا يخفى على العارفين • وقال في الاستدلال
على انتفاء الجزئيات له بوجوه منها ما افاده بقوله (واحدنا) اي الواحد
(ليس لدينا عددا) لان العدد نصف مجموع حاشيته وهو صفة الواجب
تعالى فالهنا اله واحد و (كفى به) اي بذلك الاله الواحد (للحادثات) اي
خلقها وتربيتها (مددا) فان الواجب متصف بالكمال في الصفات والأفعال
فيقتدر على ايجاد ما اراده بدون اي نقص واختلال ، (و) مع هذا ففي كونه
معدوداً بأي عدد ترجيح بلا مرجح فان (سائر الاعداد) اي جميعها
(لا تداوي) شيء منها كرب القلب اذ (لكفتي ميزانها التساوي) عنده
فكونه اثنين لا ثلاثة أو ثلاثة لا اربعة مثلا ترجيح بلا مرجح فوجب ان
يستقر الأمر على الأتصاف بالوحدة • ومنها ان (وجود نوع الكائنات)
الممكنة (اكتفى بالواجب الواحد من غير) شبهة و (خفا) و (ذاك للاستغناء
عن تعدد) الواجب (ب) وجود (ذلك الواجب) الواحد ذي التفرد ، (فمن

ذاك للاستغناء عن التعدد بذلك الواحد ذي التفرد
 فمن لدن وجود واجبين فالاحد الدائر بين ذين
 ما صار ذا مفتقراً اليه فلا تقول غير هف لديه
 وايضا اذ كان كما منا سلف واجبك المفروض لم يكن هف
 عينية الوجود والتعين تكلمت بانه لم يكن
 للواجب الماهية الكلية فانظر الى ان انجلي النتيجة
 بفرض ان تختلف الماهية عروض مثل ذين كان يثبت

لدن وجود واجبين فالاحد الدائر (المشترك (بين ذين) الواجبين ايا كان
 (ما صار ذا مفتقرا اليه) فيلزم في كل واجب من الواجبين ان يكون مفتقرا
 اليه ومستغني عنه (فلا تقول) ازاء هذا المقول (غير) جملة (هف لديه)
 اي هذا خلاف المفروض لانه قرر ان الواجب ما يفتقر اليه وقد صار غير
 مفتقر اليه (و) لزم (ايضا اذ كان) الواجب اثنين (كما منا سلف) من لزوم
 ان يكون الاحد الدائر بينهما غير مفتقر اليه ان يكون (واجبك المفروض)
 واجبا (لم يكن) اي لم يكن واجبا وذلك لان الواجب يلزمه الاتصاف
 بجميع الكمالات ، ومنها ان لا يكون مستغني عنه فاذا استغني عنه لزم ان
 لا يكون واجبا لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم (هف) • ومنها ما افاده
 بقوله (عينية الوجود والتعين) اي كون وجوده تعالى وتعينه عين ذاته
 (تكلمت) بحال افصح من المقال (بانه) اي الشأن (لم تكن الواجب الماهية
 الكلية) اي ماهية تعددت افرادها كما هو معنى الكلي الاضافي وليس معناه
 الماهية الكلية بمعنى المحمولة ذهنا على كثيرين ؛ لان مفهوم الواجب
 كلي ذهنا لكنه منحصر بحسب الخارج في الفرد •

(فانظر) في هذا الدليل نظر اهل البصيرة (الى ان انجلي) وانكشف

فكان مثل ذينكم معلولا وليس بالوجهين ذا مقبولا
بذا الذي سمعته قد ينجلي تفصيل ما ذكره ابو علي
ففرده عدده مسلوب اذ ينتفي او ينتفي الوجوب

لك (النتيجة) وحاصل النظر انه لو كان لماهيته فردان ، والمفروض ان تعينه
عين ذاته ، لزم ان يكون حمل تلك الماهية الواجبة عليهما من مقتضيات
ذاتها ، فيلزم عدم تحققها الا بهما معا لا بواحد منهما ، لان مقتضى ذات
الشيء لا ينفك عنه وذلك باطل لاستلزامه تحقق الكثير بدون الواحد فلا بد
ان يكون تعدده للغير ، وحينئذ يلزم محذور آخر وهو الامكان الخاص
للواجب فلزم ان يكون الواجب على تقدير تعدد افراده ممكنا خاصا ، وهذا
خلف . فان قلت لم لا يجوز ان تكون ماهية الواجب ماهية جنسية ويكون
تحت نوعان كل منهما منحصر في الفرد فتتحد الماهية الجنسية وتختلف
الماهية النوعية . قلت (بفرض ان تختلف الماهية) النوعية فـ (مروض مثل
ذين) الأمرين اي الوجود والتعين (كان يثبت) لما علمت من وجوب انه
لو كان الوجود والتعين عين الذات لما امكن اختلاف ماهية الواجب وتعدد
افرادها (فكان مثل ذينكم) الأمرين من الوجود والتعين (معلولا ، وليس)
كونهما معلولين (بالوجهين) المعهودين المشهورين بينهم (ذا) الامر اي
كونهما معلولين (مقبولا) وذلك لان كل عارض معلول اما لمعروضه فقط
أو بمداخلة غيره وكل منهما باطل ؛ اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة
لوجود نفسه ، واما الثاني فافحش للزوم احتياج الواجب في الوجود الى الغير
(بذا الذي سمعته) آنفا من الوجهين (قد ينجلي تفصيل ما ذكره) الشيخ
الرئيس (ابو علي) بن سينا في التعليقات (فـ) لزم مما مر ان (فرده) اي
فرد الواجب (عدده مسلوب ؛ اذ) اما ان (ينتفي) العدد وهو المطلوب (او)
يحصل العدد ولكن (ينتفي الوجوب) والكلام في وحدة فرد الواجب وكلا

وكل اثنين فقد قدما من ذينك الواحد طبعا فاعلما
وليس لـلواحد أن يحاكي عن كثرة الا بالاشتراك
في ما يكون في ذهني موجودا ذاتيا أو من غيره معدودا
وبعد لم يجد اجتياز عما به يكون الأمتياز
فلازم "بالقطع أن تألفا إتحداه ماهية أو خالفا

الشقين أحدهما مقصود والآخر مردود حاصل على اعتبار اتحاد الماهية
واختلافها كما فصلناه (و) منها ان (كل اثنين) يحصل من واحد يضم اليه
واحد آخر (فقد قدما من ذينك الواحد) اذ الواحد مقدم (طبعا) على
الاثنين (فاعلما) وهذه مقدمة اذا ضمت اليها مقدمة اخرى ، وهي ان
واجب الوجود لا يجوز ان يتقدم عليه شيء بوجه من وجوه التقدم ، ينتج
المطلوب وهو انه لا يمكن ان يوجد موجودان متصفان بوجوب الوجود .
ومنها انه لو كان لواجب الوجود فردان لكان ذلك العنوان حاكيا عنهما
(و) من البديهي ان (ليس) لمعنى (الواحد ان يحاكي عن) امور ذات
(كثرة الا بالاشتراك) لها (في ما) اي في معنى واحد (يكون في ذهني)
الامور الكثيرة (موجودا) وذلك المعنى الواحد هو المحكى حقيقة سواء كان
(ذاتيا) لها كما هنا (أو من غيره) اي غير الذاتي وهو العرضي (معدودا ،
وبعد) اي وبعد اشتراك ذلك المحكى بينها (لم يجد اجتياز) اي تجاوز
للأفراد المشاركة فيه (عما) اي عن تعيين خارج عن ذلك المعنى المشترك
المحكى وداخل في الأفراد المفروضة (به) اي بذلك التعين (يكون الامتياز)
لكل منها عن الآخر (فلازم بـ) طريق (القطع) واليقين من ذلك الاشتراك
والأمتياز (ان تألفا) اي الفردان في الخارج تألفا اعتباريا ان كان المحكى
المشترك عرضيا وضم اليه المميز كالرومي لزيد وعمرو ، أو تألفا حقيقيا
ان كان ذاتيا مشتركا كذلك كما في ما نحن فيه ، وسواء (اتحداه) اي ذاتك

فيما مضى أدوية كمونة لداء من ولد من كمونة
حاصل أن يفرض واجبان شأبهما نقيصة الأماكن
وما خلا عن سائر المحال توارد ، وعدم استقلال
ترجع ، عجز ، واجتماع ضدين مثل ذاك الأرتفاع

الفردان المتشاركان في المحكى (ماهية) اي في الماهية بان كان ما به الاشتراك
تمام الماهية المختصة كالانسان لأفراده والتميز لكل عن الآخر بضم المميز
الخاص اليه كما هنا (أو خالفا) فيها بأن لم يكن ما به الاشتراك كذلك ،
ومعلوم انه لما كان الوجود والتعين والوجوب عين ماهية الواجب عند
المستدلين بهذا الدليل لا بد ان يكون الامر المشترك بين فردي الواجب المحكى
بعنوان واجب الوجود عين الماهية المختصة بالفردين ، واذا كان كذلك
فبانضمام المميز الى كل منهما الخارج عن الماهية الداخل في الفرد لزم تركيب
كلّ عما به الاشتراك وما به الأمتياز وهذا ممتنع للواجب ؛ لان المركب
محتاج والمحتاج ممكن ولا شيء من الواجب كذلك . وبما قررنا به الدليل
من حمل المحكى المشترك على الذاتي على تمام الماهية المختصة يظهر معنى
قول الناظم (فيما مضى) من البرهان المساق على التوحيد (ادوية كمونة)
اي خفية يدركها أولو الافكار الجلية (لداء) قدح (من ولد من كمونة)
اليهودي في ذلك البرهان ؛ حيث قال في بعض تصانيفه ان البرهان الذي
ذكروه انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع اتحاد الماهية للفردين ، واما اذا
اختلفت فلا بد له من برهان آخر ولم اظفر به الى الآن انتهى . اي لجواز
ان يكون هناك واجبان ينحصر نوع كل منهما في شخصه ويكون واجب
الوجود عرضا عاما لهما .

وحاصل الدفع ان المستدل بذلك البرهان اراد ان مفهوم واجب
الوجود معنى يؤخذ من ذات الواجب بدون ملاحظة امر خارج وحشية

تَمَانَعٌ • فَصِّلِ الْأَسْتِدْلَالَ لَانَّ فِي مَلْفُوفِنَا إِجْمَالًا
وَلَيْسَ فِي هَذَا الْمَقَامِ وَحْدَهُ بَلْ كَانَ فِي مَا قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ

اعتبارية ، لانه قرر ان الوجود ووجوبه وتعينه عين ذاته بالمعنى الصالح
للعينية ، ومتى كان الحاكي كذلك يجب ان يكون المحكي المشترك ذاتيا
للافراد المفروضة ؛ فيلزم حينئذ من تعددها تركيبها مما به الاشتراك وما به
الامتياز في الخارج • ويوضح ذلك ما في شرح المقاصد ونصه : لا يقال هذا
انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا
والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب ، لانا
نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها كان ممكنا معللا بها
اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا ، واذا علل بها يلزمه تقدمه على نفسه لان
العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب ، واذا كان الوجوب نفس الماهية
كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا •
فان قيل لم لا يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض • قلنا لانها تكون
معللة بالماهية أو بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ
الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية ، أو بامر منفصل يلزم
الاحتياج المنافي لوجوب الوجود انتهى •

و (حاصل) ما يلزم من (ان يفرض واجبان) ان (شابهما) اي
خلطهما (نقيصة الأماكن) (الحال انه) (ما) نافية (خلا) فرضهما في بعض
مواد اخر (عن سائر المحال) الموسوم باسم خاصة وذلك المحال (توارد)
مؤثرين مستقلين على معلول واحد بالشخص (وعدم استقلال) واحد منهما
بالتأثير و (ترجح) واحد منهما بكونه مؤثرا وحده بلا مرجح و (عجز)
لكل منهما او لاحدهما عن التأثير (واجتماع ضدين) و (مثل ذاك)
الاجتماع (الارتفاع) لهما ارتفاعا مستحيلا و (تمنع) بينهما اي منع كل

منهما للآخر عن التأثير فان اردت التفصيل (ففصل الاستدلال) بما ينتج المطلوب من وراء لزوم تلك المحالات (لان في ملفوفنا اجمالاً) لا يستغنى به الطالب للتفصيل (وليس) الأجمال للمفوفنا (في هذا المقام) اي مقام اثبات الوحدة (وحده ، بل كان) الاجمال ايضا (في ما قبله و) ما (بعده) كما رأيت وتري •

ومن الادلة المستلزمة للمطلوب من وراء بعض تلك المحالات ما عدا التمانع ما اشتهر ببرهان التوارد ، وتقريره انه لو وجد الالهان متصفان بصفات الالهية بكمالها ، فاذا ارادا ايجاد مقدور واحد بالشخص كحركة جسم معين ، فاما ان لا يمكن وقوعه بواحد منهما الا بمصاحبة الآخر فهو ، مع انه خلاف المفروض لان المفروض اتصافهما بالكمال ، يستلزم عجزهما معا وعدم استقلال كل منهما بالتأثير • واما ان يمكن وقوعه بكل منهما وحده وجينئذ فاما ان يقع بهما معا فيلزم الترجيح له في التأثير بلا مرجح • فان قلت يجوز ان يقع بهما معا بطريق الموافقة بينهما كما يحمل اثنان خشبا واحدا يقدر كل منهما على حمله • قلنا اولا المفروض استقلال كل منهما بالقدرة والتأثير وفق الارادة • وثانيا ان قدرته تعالى لا تقاس على قدرتنا فلا تقبل الضعف ومشاركة قدرة اخرى معها • ومتى توجهت الى ممكن اوجده بدون مصاحبة قدرة لها في الصنع والتأثير الا على ما شذ به بعض جوّز كون فعل العبد بمجموع القدرتين • هذا • ومنها ما اشتهر ببرهان التمانع مع استلزامه لبعض آخر من المحالات ، وهو ان يقال لو امكن الالهان متصفان بصفات الالهية لامكن بينهما التمانع بان يريد احدهما حركة جسم معين والآخر سكونه لكن التالي باطل • فكذا المقدم ؛ اما وجه الملازمة فلان كلا من الحركة والسكون وكذا تعلق الارادة بكل منهما في حد ذاته بفرض كون التعلقين معا امر ممكن في نفسه واما بطلان التالي فلانه اذا

والحجج المحكمة السمعية جاءت هنا مثل نصوص قطعية
من قوله عزّ علا عواليا ، ومثل الاجماع لجميع الأنبياء
بذلك التشديد والتهديد على هدى الدعوة للتوحيد

تعلقت ارادة واحد منهما بحركته وارادة الآخر بسكونه ، فاما ان يحصل
فيجتمع الضدان ، أو لا يحصل شيء منهما فيلزم عجزهما ، أو يحصل
احدهما دون الآخر لزم عجز الاله الغير المؤثر وترجح الاله المؤثر بدون
مرجح والكل باطل ، فثبت ان التعدد مستحيل لاستلزام امكانه لامكان
التمانع المستلزم لتلك المحالات . كانت هذه جملة من الادلة العقلية .

(والحجج المحكمة السمعية جاءت) ايضا (هنا) اي في مقام اثبات
الوحدة وذلك (مثل نصوص قطعية ، من قوله عزّ وجلّ و (علا عواليا)
اي كل مرتبة عالية من نحو قوله تعالى « فاعلم انه لا اله الا الله » وقوله
« والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » وقوله « قل انما يوحى
اليّ انما الهكم اله واحد » (ومثل الاجماع لجميع الأنبياء) والمرسلين آدمهم
وخاتمهم عليهم الصلاة والسلام (بذلك التشديد والتهديد على هدى
الدعوة للتوحيد ، وما قيل) لا يجوز الاستدلال بالادلة السمعية على التوحيد
(من) اجل (توقف للبعثة عليه) اي على توحيده فلو استدلّ عليه بالادلة
السمعية الناشئة من بعثة الرسل الكرام لزم الدور فـ (ذا) غلط ناشيء
(من) متوهم (عادم التفرقة) بين ما يتوقف عليه وغيره فان البعثة انما
تتوقف على وجود الاله وحياته وقدرته بالمعنى الاعم وكلامه اللفظي
ولا يستدل بالادلة السمعية على شيء منها بخلاف نحو وحدته وبقائه وارادته
وقدرته بالمعنى الأخص وكلامه النفسي وسمعه وبصره كما سيأتي فيجوز
الاستدلال بها عليها هذا .

ما قيل من توقف للبعثة عليه ذا من عدم التفرقة
 تمنعاً إن تلحظ القرآن تدبراً تفهمه لو كانا
 مدار قول خالق العباد تفسيرهم لمعنى الفساد
 ينتج للمطلوب بالتيقن تفسيره بعدم التكون

ثم لما اشتهر ان قوله تعالى [لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا] دليل
 اقناعي لا يفيد القطع مع انها بالتدبر والتأمل الصادق يكون دليلاً ساطعاً
 وبرهان تمنع قاطعاً قال الناظم لبيان ذلك (تمنعاً) مفعول لقوله الآتي تفهمه
 (ان تلحظ القرآن) الشريف (تدبراً تفهمه) اي التمانع وذلك القرآن
 الشريف قوله تعالى (لو كان) فيهما الهة الا الله ولا تقتصر على كونه دليلاً
 اقناعياً ؛ فان (مدار) كون (قول خالق العباد) برهان تمنع او دليلاً اقناعياً
 (تفسيرهم لمعنى الفساد) حيث (ينتج للمطلوب) وهو وحدته تعالى
 (بوجه) (التيقن) وفاعل ينتج قوله (تفسيره) اي تفسير الفساد
 (بعدم التكون) وتقريره لو تعدد الاله الصانع المؤثر فيهما لم تتكون
 السماء والارض لكن التالي باطل فكذا المقدم ؛ اما الرافعة فبالمشاهدة ، واما
 الشرطية فمبنية على ان تأثير الالهين الصانعين فيهما اما على سبيل الاجتماع
 بان يكون مجموعهما مؤثراً في جميع اجزائهما او على سبيل التوزيع بان
 يؤثر واحد منهما في الارض والآخر في السماء ، وذلك لان تأثيرهما بطريق
 التوارد اي تأثير كل منهما بالاستقلال في جميع الاجزاء باطل كما علم . ثم
 اذا كان التأثير على سبيل الاجتماع لزم من عجزهما أو عجز احدهما عدم
 تكون شيء من السماوات والارض ، اما على الاول فظاهر ، واما على الثاني
 فلان تأثير كل منهما مشروط بانضمام الآخر اليه ، وكذا اذا كان على سبيل
 التوزيع وعجزاً معاً ، واما اذا كان على سبيل التوزيع وعجز واحد منهما
 فاللازم عدم تكون ما خص بتأثيره ، وعلى هذا الاساس نقول لو كان فيهما

اقناعٌ إنَّ فسِّرَ بانفصام عما هما عليه من نظام

علاوة

هذا تعالى لله عن زمان ، عن حيز ، جهة أو مكان ،
عن ان يكون عرّاضا بحت ، بري وليس بالجسم ولا بالجوهر

آلهة مؤثرة فيهما لا يمكن التمانع بينهما ، ولو امكن التمانع بينهما لزم امكان
عجزهما معا أو عجز احدهما فقط ، ويلزم على الاول ان لا يكون شيء
منهما الاها ، وعلى الثاني عدم الوهية واحد منهما فقط ، لان الألوهية وامكان
العجز ضدان لا يجتمعان فعلى الاول والثاني على تقدير التأثير الاجتماعي
لزم عدم تكون شيء منهما ، وعلى الثاني بتقدير التأثير التوزيعي لزم عدم
تكون القسم المختص بالالاه الممكن العجز ؛ فدقق النظر في المقام ليظهر لك
اندفاع ما يقال انه يحتمل ان يستحيل التمانع بينهما ، وعلى تقدير امكانه
فامكانه لا يستلزم وقوعه ، ووجه اندفاع الاول ان التمانع ممكن بلا شبهة
لان امكانه لازم لامرين اولهما تعدد الالاه ، والثاني كون ما سواهما ممكنا
خاصّا وكلاهما محقق بدون شبهة • ووجه اندفاع الثاني ان الاستدلال
ليس مبنيًا على ان امكان التمانع مستلزم لوقوعه بل على ان امكان التمانع
مستلزم لأمكان العجز وامكان العجز ينافي الألوهية هذا وذلك القرآن
الشريف (اقناع) اي دليل ظني جدلي موجب لاقناع السامعين ، والملازمة
فيه عادية على ما هو اللائق بالخطابات لجريان العادة بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحكام وذلك (ان فسر) الفساد (بانفصام) السماوات
والارض (عما هما عليه من نظام) لان تقرير الآية حينئذ لو كان فيهما آلهة
لوقع التمانع بينهم ، ولو وقع التمانع لفسدتا وخرجتا عن النظام المشاهد ،
لكن التالي باطل فكذا المقدم • ويرد عليه منع الملازمة الصغروية بسند ان

اللازم من تعدد الآلهة امكان التمانع لا وقوعه ، وامكان التمانع انما يستلزم
امكان فسادهما ولا دليل على بطلانه ، ولكن لما بنيت الملازمة على ما هو المقرر
بحسب العادة من وقوع التغالب والتمانع عند تعدد الشركاء وكان الغرض من
الآية الشريفة ارشاد الناس بحسب ما وجدوه معتادا بينهم صح الاستدلال
به بلا خفاء •

(علاوة) على ما ذكر من الصفات الخمس السلبية

وانما ذكرت هذه العلاوة لتزويه تعالى عما لا يليق بكمال ذاته اداء
لحق الواجب وايضا حا له على العامة كالخاصة ، والا فيكتفى بما تقدم عن
ذكرها فان مخالفته تعالى لسائر الحوادث معناه انه لا يجرى عليه تعالى
ما يجرى عليها كما هو ظاهر ؛ فقال (هذا) اي خذ هذا الذي ذكر ،
واحتفظ بما يأتي من انه (تعالى الله) وتقدس (عن) كونه واقعا في (زمان)
يجرى عليه بتجدد الشروق والغروب وساعات الليل والنهار ، وذلك لانه
عندنا عبارة عن امتداد متوهم من متجدد معلوم يقدر به امتداد متوهم من
متجدد غير معلوم ، وعند الفلاسفة مقدار حركة الفلك الأعظم ، وليس في
ذاته تعالى تغير وتجدد تدريجي حتى يحتاج الى الزمان ، ولا دفعي حتى
يتعلق بالآن الذي هو طرفه • نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل معه
كما انه وجد قبله ويوجد بعده وتعالى (عن كونه) في (حيز) لان الحصول
فيه من الاكوان الاربعة الموجودة الحادثة عندنا وعند غيرنا فلو كان تعالى في
حيز لزم اتصافه بالحوادث وهو ممتنع كما يأتي ، على ان الكون فيه من
لوازم الماديات وخواصها تعالى عنه علوا كبيرا وتعالى (عن) كونه في (جهة)
من الجهات (أو مكان) من الامكنة اما تعالىه عن المكان فلان التمكن فيه
عبارة عن نفوذ ابعاد المتمكن في بعد آخر موهوم كما عندنا ، أو موجود
مجرد عن المادة عند الاشرافيين ، أو عبارة عن احتواء السطح الحاوي لسطح

والقولُ بالجسمِ مَقولُ الجَهْلَةِ فَوَضَّتْ النصوصُ أو ماوَلَة
لم يتحد بغيره ولم يحل وإذا لعنق شَبَه الغُلَاةِ غِلَّ

المتمكن المحوى ، والله تعالى منزّه عن البعد والامتداد والسطح حتى عند
السطحين • واما تعالىه عن الجهة فلانها اما حدود واطراف للامكنة او
نفسها مقيسة الى ما وراءها فانها اما منتهى الاشارة الحسية أو ما هو مقصد
المتحرك بالحصول فيه أو القرب عنه ، ولما لم يكن له تعالى حصول في المكان
لم يكن مما له علاقة بالجهة ، وهو تعالى (عن ان يكون عرضا بحت بري)
اي مجرد وبريى محض لافتقاره الى ما يقوم به (وليس) تعالى (بالجسم)
لاحتياجه الى الأجزاء (ولا بالجوهر) الفرد او المجرد لافتقاره الى الحيز
ان كان ماديا ، ولزوم كونه ممكنا خاصا ان كان مجردا عن المادة (والقول
بـ) ثبوت (الجسم) له تعالى اخذا بظاهر الآيات والاحاديث المتشابهة كقوله
تعالى [الرحمن على العرش استوى] وقوله [لتصنع على عيني] انما هو
(مقول الجهلة) بالحقائق الآخذين بالأشياء بدون تأمل فيها ، فان التأمل
في الآيات المنزهة له تعالى عن النقص وفي الأدلة العقلية القاطعة يعلم ان ليس
ظاهر تلك العبارات مقصودة قطعا فيفوض علمها الى الله سبحانه كما (فوضت
النصوص) من جانب السلف الصالحين الى حضرة الحق واقفين على كلمة
الجلالة في قوله سبحانه وما يعلم تأويله الا الله (أو) ينظر اليها (مؤولة)
بتأويلات عقلية صحيحة مطابقة لمحكمات الآيات واصول الشرع الشريف
فقد اولوا الاستواء بالاستيلاء والعين بالعلم واليد بالقدرة وهكذا و (لم يتحد)
سبحانه وتعالى (بغيره) لامتناع اتحاد الاثنين بداهة ولزوم انقلاب الواجب
ممكنا خاصا والمكن الخاص واجبا ، او اجتماع الوجوب والامكان الخاص
في ذات واحدة وكل ذلك مستحيل بالضرورة (ولم يحل) في غيره لان
الحال في الشيء يلزم ان يكون محدودا ومحتاجا الى المحل وذلك الحلول

لم يتصف بحادث ، واما بما له به اتصاف ، او بما
له تجدد كسلب حال فما رأينا فيه من جدال

واعتقاده الفاسد (لعنق) من هو (شبه الغلاة) جمع غال اي الغلاة من
الشيعة حيث زعموا حلوله تعالى في علي واولاده تعالى عن ذلك علوا كبيرا
(غل) جهل وفساد اعتقاد ؛ اذ لا يتصور علاقة للباري تعالى بعباده الاصفياء
الا اشراق انوار تتجلى على قلوبهم باخلاصهم لله وكمال اطاعتهم وعبوديتهم ،
والا فحلول الواجب في الممكن ، والمجرد في المادي ، والباقي ازلا وابدا في
الفاني لا مجال له ابدا في العقل السليم و (لم يتصف بـ) وصف وجودي
(حادث) لانه ان كان كمالا فكان يجب قدمه او نقصا فاتصافه تعالى به
نقص عليه يجب تنزيهه عنه . لا يقال يمكن ان يكون وجوده كمالا في مالا
يزال لا في الأزل كوحى منزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم في وقت
بعثته لانا نقول امثال ذلك لا تكون كمالا يقتضيه الذات من حيث هي بل
كمالا بالنسبة الى نظام مصنوعاته المرصعة بالحكم التي لا يعلمها الا هو ،
ومبدئها صفة ازلية ثابتة له تعالى ازلا وابدا كالكلام النفسي والقدرة . واما
حدوثها في المستقبل فهو وصف فعلي يعبر عنه بتعلق قدرته به والتعلق
امر اعتباري لا بأس في الاتصاف به كما يأتي (واما) اتصافه تعالى (بما)
اي بوصف كالقدرة (له) اي لذلك الوصف (به) اي بذلك الحادث
(اتصاف) وذلك كاتصاف العلم والقدرة والارادة بالتعلق الحادث (او)
اتصافه تعالى (بماله تجدد) من السلوب والاضافات (كسلب حال) عنه
تعالى فانه يكرم شخصا مدة ثم يهينه فيتصف بسلب الاكرام ازاء ذلك ، او
يهين احدا ثم يعزه فيتصف بسلب الالهانة له ، وكمعيته لشيء او قبلته له
او بعدته عنه (فما رأينا فيه من جدال) من جانب اولي الكمال و (بما)

بما به قد حرّر المقام مندفع ما ذكر الأمام

الوقر الثالث

وللمعاني سبعمها صفات علم ارادة قدرة حياة
وكانت المقالة المشهورة قد فسّرت اولى ذهي بالصورة

اي وبالوجه الذي (به قد حرّر المقام) من انه لا جدال في جواز اتصافه تعالى بما يتصف بحدوث ولا بماله تجدد من الاعتباريات والسلوب والاضافات (مندفع ما ذكره) الامام (الرازي من ان اتصافه تعالى بالحوادث لازم لكل فرقة ؛ فيلزم الاشاعرة من قولهم بتجدد افعاله وشؤونهم كل يوم بل كل آن • ويلزم المعتزلة لقولهم بحدوث المريدية والكارهية لما يريد وجوده أو عدمه وبتجدد العالميات بتجدد المعلومات ، ويلزم الفلاسفة لقولهم بان لله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فنى بالقبلية والمعية والبعدية وذلك لان كل ذلك اوصاف اعتبارية واضافات ولا جدال لاحد في الاتصاف بها وانما المقال في الاتصاف بالحقائق الحادثة والله اعلم بالحقائق كلها * والعلم بالاشياء اليه قد انتهى •

(الوقر الثالث)

في الصفات الثبوتية الزائدة على الذات عند اهل السنة المشهورة

بالصفات الذاتية والمعنوية لكونها معاني قديمة قائمة بذاته تعالى لازمة له

(وللمعاني) اي ولافادة المعاني القائمة به تعالى (سبعمها) بدل منها (صفات) سبعة هي (علم) و (ارادة) و (قدرة) و (حياة) وسمع وبصر وكلام ويلوح اليها قولك [أحقّ سبعك] اي أو من بصفاتك السبع ، وشرع في بيانها بالترتيب فقال (وكانت المقالة المشهورة) بين العلماء انه (قد فسّرت اولى ذهي) الصفات المذكورة وهي العلم (بالصورة)

اجيب ان الصور العلمية اما بذات ربنا العلية
أو نفس تلك أو بغير قامت كل عليه وصمة قد نامت
بكون شيء فاعلا وقابلا بصحة المثل كنت قائلا

الحاصلة عند المدرك سواء كانت عين ما في الخارج كما في العلم الحضورى
وهو العلم بالشيء بطريق حضور ذاته عند المدرك ، أو صورته كما في العلم
الحصولى سواء كانت منتزعة من موجود خارجي كما في العلم به أو صورة
مختزعة وذلك في العلم بالمعدوم ، ممكنا كالعقباء أو ممتعا كاللاشيء •
ثم العلم الحصولى اما فعلى وهو ما يكون له دخل في وجود المعلوم في الخارج
كما اذا تصور العالم شيئا فوجدته ، واما انفعالي وهو ما يتفرع عن وجوده
في الخارج كما اذا رأيت شيئا فيه ثم صورته • والمراد بدخالة العلم الفعلى
في وجود المعلوم ان تأثير القدرة فيه يكون على حسب تعلقه به ، لا انه مؤثر
فيه لان العلم ليس صفة التأثير وإشار بقوله « المشهورة » الى ان في العلم
اقوالا اخر : منها انه اضافة بين العالم والمعلوم ، ومنها انه صفة ذات اضافة
كما سبق •

ولما ورد على القول بان العلم هو الصورة اعتراضات قال الناظم ليانها
والجواب عنها (اجيب) اي من طرف القائلين بان العلم هو الصورة عن
الاعتراض بـ (ان الصور العلمية) صفة تحتاج الى موصوف تقوم هي به فهي
(اما بذات ربنا العلية) قامت (أو نفس تلك) الصور (أو بغير) اي بشيء
غيرها (قامت) و (كل) من تلك الاحتمالات المبسوطة (عليه وصمة) اي
عيب (قد نامت) وتفسر الاولى منها (بكون شيء) واحد وحدة حقيقية
كذات البارى (فاعلا) لتلك الصور (وقابلا) لها اما كونه فاعلا لها فلانها
امور موجودة ممكنة فتحتاج الى موجد ، واما كونه قابلا لها فلانها صفات
تقوم بموصوف والمفروض انها قائمة بذاته تعالى الفاعل لها ، وقد تقرر ان

واحتاج خالق الخلاء والملاء في علمه للغير جلّ وعلا

الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا كما مرّ • واما البوصمة الثانية فهي انك اذا قلت بقيام تلك الصور العلمية بانفسها فحينئذ يلزم عليك انه (بصحة المثل) الأفلاطونية التي هي من عالم المجردات وقال بها افلاطون وحكم بان علم البارئ تعالى عبارة عنها ، أو بصحة الصور المعلقة التي هي من عالم الأشباح وبعضها ظلمانية وبعضها نورانية وقال بها بعض الحكماء المتألهين والصوفية المكاشفين واشتهرت بعالم المثل ، وحكموا بان علمه تعالى عبارة عنها (كنت قائلًا) •

وكل منهما مردود : بيان الاولى انه نقل عن افلاطون انه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ، ازلي ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا ، قابل للمتقابلات كالضحك والبكاء والعلم والجهل والقيام واللا قيام ، فان الانسان متصف بالكل • واحتج عليه بان الانسان مثلا قابل للمتقابلات والا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل ، لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما يقابلها وهو جزء هذا الانسان الذي لا شك في وجوده وجزء الموجود موجود في الخارج فالقابل للمتقابلات موجود في الخارج ، فقد حكم بكون فرد من الانسان مجردا موجودا في الخارج ، وهو بعينه علم الواجب تعالى بالانسان عنده وكذا سائر الاشياء • وبيان الثانية انه قال بعض الحكماء المتألهين والصوفية المكاشفين ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة تسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح مثال قائم بذاته

معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمراءة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وينتقل من مظهر الى آخر ، وقد يبطل ظهوره كما اذا فسدت المراءة أو الخيال أو زال المقابلة أو التخيل ، وبالجملية هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركة افلاكه واشراقات العالم العقلي .
 وذهب بعضهم الى ان علمه تعالى تلك الصور المعلقة . فاما المثل الافلاطونية فيردّها ان ذلك الفرد القابل هو بعينه الماهية المجردة عن جميع العوارض والحكم بوجودها قطعي البطلان لان كل موجود في الخارج متعين ومتصف ببعض المتقابلات بداهة فكيف يكون العلم الثابت للباري عبارة عنها . واما المثل المعلقة فدعوى وجودها دعوى عالية لا تثبت الا بحجة قاطعة وليس عليها دليل مقنع ، على انه لو كان علمه تعالى عبارة عنها لزم القول بقدمها فيلزم قدم عالم مطابق لهذا العالم علويها وسفليها ، وقد اتفق المسلمون على ان العالم باسره حادث .

(و) اما الوصفة الثالثة فهي لزوم ان (احتاج خالق الخلاء والملاء) أي البعد الفارغ والمملوء كناية عن جميع الكائنات (في علمه) اي في ثبوت علمه اذا كان صورة قائمة بالغير (للغير) اي لذلك الغير الذي قامت هي به (جلّ) ذاته الا قدس عن ذلك (وعلا) عما لا يليق به ، واذا سمعت ذلك فاجب عنه باختيار الشق الاول وهو ان تلك الصور قائمة بذاته تعالى وهو تعالى فاعل وقابل لها ، ولا نسلم ان الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لا بتناؤه على أصل فلسفي فاسد ، ولو سلمناه فلا محذور هناك لان ذلك انما هو اذا لم يكن في الواحد تعدد الجهات وقد تعددت في ما نحن فيه ، فان الذات من حيث وجوب وجوده فاعل ، ومن حيث قيامه بالذات قابل لها ، وهذا الجواب مبني على ان تلك الصور من الموجودات الخارجية هذا .

بِقَوْمٍ شَيْءٍ بِهِ أَوْ بِالْآخِرِ فرع الوجود الخارجي وذو الصور
 ليس لها في خارج وجود ، أَجِبْ إِذْنٌ مَا اتَّصَفَ الْمَعْبُودُ
 عَزَّ عَنِ ذَلِكَ بِالْعِلْمِ وَفِي ذَلِكَ عِلْمُهُ بِالْأَشْيَاءِ نَفْسِي
 بِمَا نَفَاهُ قَوْمُنَا عَنْ تِلْكَم ذَلِكَمُ الْإِخْصُ لَا الْأَعْمُ

أو أجب عنه برفض جميع الشقوق وقل ان العالم عبارة عن الصورة ، ولا يلزم قيامها بشيء لا بذاته تعالى ولا بنفسها ولا بغيرها لانه (بقوم شيء) اي قيامه به اي بنفسه كما في الشق الثاني (أو بالآخر) اي بالشيء الآخر سواء كان هو الواجب تعالى كما في الشق الاول ، أو غيره كما في الشق الثالث (فرع الوجود الخارجي) لذلك الشيء وذلك لان القيام الحقيقي هو العروض في الخارج (وذو الصور) العلمية (ليس لها في خارج) اي في الأعيان (وجود) وان وجدت في نفس الامر ، فلا يوصف بالقيام بنفسها ولا بالقيام بغيرها فلا يلزم شيء من تلك المحذورات •

ولما ورد على هذا الجواب انه اذا لم تكن الصور قائمة بذات الباري تعالى بناء على انها ليست موجودة في الخارج ، والقيام بالشيء متفرع عنه لزم عدم اتصافه تعالى بالعلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا ، قال الناظم لبيان وردّه (اجب) عما يورده المعارض بقوله (اذن) اي ما دام العلم معدوما في الخارج لزم انه (ما اتصف المعبود عزّ وعلا عن ذلك) اي عن عدم الاتصاف (بالعلم) اذ لا معنى للاتصاف بما لم يقم بالشيء (و) الحال ان (في ذلك) عدم (علمه) تعالى (بالاشياء نفى) وقوله (بما نفاه) متعلق بقوله « اجب » اي اجب عن ذلك الاعتراض بان ما نفاه (قومنا) المحققون (عن تلكم) الصور (ذلكم) الوجود الخارجي (الإخص) وهو الكون في الأعيان (لا) الوجود الخارجي بالمعنى (الأعم) الشامل للكون في الأعيان

اي دونَ ذا القيامِ الاتصافي فيه ثبوتُ الوصفِ ذهنا كافي
 ذا مثلُ الأمكانِ ، على انه ما كانَ به متصفاً ربّ السّما
 معنى « بدانستن » به يعبر والاتصافِ مقتضاه الصّور
 فاتصافه بما قد علما يكفي لكونه تعالى عالما
 بكلّ الأشياءِ ولم يفتقر ايضاً لاتصافه بالصّور

والكون في نفس الامر الذي يكفي ثبوت الوصف في الجملة ولو بحسب العلم (اي دون ذا القيام الاتصافي) الذي (فيه ثبوت الوصف ذهنا كاف) و (ذا) القيام الاتصافي (مثل) قيام (الامكان) بالممكن فانه وان لم يكن للامكان كون عيني لكنه له الكون في نفس الامر والقيام الاتصافي الذي تقتضيه صحة قولنا زيد ممكن • ثم كل ما ذكر مبني على ان العلم هو الصورة (على انه) اي لكنه يمكن لنا ان لا نعترف بذلك ونقول ان (ما كان به متصفاً ربّ السماء) ليس هو الصورة وليس العلم عبارة عنها بل هو صفة ذات اضافة وهي العلم بمعنى مبدء الانكشاف المفسّر في اللغة الفارسية « بدانائي » وفي الكردية « بزائائي » أو هو نفس الاضافة التي هي (معنى) مصدر في اللغة الفارسية (بدانستن) وفي الكردية بزاست (به يعبر) ويفرق بين المعنيين بالمقايسة بالبصر بمعنى القوة التي هي مبدء الابصار ، وبالبصر بمعنى نفس الابصار (والاتصاف) بالعلم باحد هذين المعنيين (مقتضاه الصّور) بالذات في الثاني لأنّ الاضافة تقتضي المضاف اليه ، وبالواسطة في الاول لانه مبدء للاضافة وهي تقتضي المضاف اليه (فاتصافه) تعالى (بما قد علما) من العلم بالمعنيين (يكفي لـ) تحقق (كونه تعالى عالما بكلّ الاشياء ، ولم يفتقر) الباري تعالى في اتصافه بالعلم بالمعنيين (ايضاً) اي كما يحتاج الى ذلك المعنى (لاتصافه بالصّور) المعلومة وانما تكون هي خارجة من العلم ومن مقتضاه وهي امور ظلية اعتبارية لا اعيان موجودة •

أَجِبْ ذِهِ الصُّورُ ، إِنْ تَبَالَ ، مأخوذة من عين أو مثال
للعالم القدم منه يلزم أو عدم العلم بذاك يُجْزَم
بعلمه بالذات والصفات كفى لعلمه بممكنات
اذ هذِهِ لَذَيْنِكُمْ ظِلَالٍ فذانكم لهذه مثال

ولما ورد على القول بالصورة كما ذكر قبلُ اعتراض ، قال الناظم
ليانه والأجابة عنه (اجب) اي عما يورده المعترض عليك بقوله هـ(هذه
الصور) العلمية (انْ تَبَالَ) بكونها علما فهي إمّا (مأخوذة من عين) ذوات
الصور (أو) من (مثال) واقعي لها فحينئذ (للعالم) بأسره (القدم)
الزمانى (منه) اي من هذا الوجه (يلزم) اما على الاول فظاهر ، واما على
الثاني فلان المثال الواقعي يقتضي وجود الممثل (أو) ليست مأخوذة من
العين ولا المثال فـ(عدم العلم بذاك) العالم (يجزم) به وذلك لانه اذا لم
يكن العالم موجودا في الازل لم يوجد له المثال الواقعي 'ي المثال المنتزع
فلا يتحقق العلم بمعنى الصورة المثالية المنتزعة وقوله (بعلمه) متعلق بقوله
« اجب » اي اجب عن ذلك الاعتراض بوجهين : الاول ما ارتضاه بعض
العارفين من الصوفية والمتكلمين وهو انا نختار الشق الثاني ونقول بالمثال
ولا يلزم محذور لان الله تعالى عالم ازلا وابدا بذاته العلية وصفاته السنية ،
وعلمه (بالذات والصفات كفى لعلمه) تعالى (بممكنات) اي بجميع الممكنات
الحادثة كل في وقته (اذ) لما كانت الذات المنعوت بالكمال علة لوجود
ما سواه و (هذه) الممكنات الحادثة (لذينكم) الذات والصفات معلولا
وبمنزلة (ظلال) للذات الموصوف بالكمال (فذانكم) الذات والصفات
(لهذه) الممكنات (مثال) حيث ان المقصود به ما ينتقل من العلم به الى العلم
بالممثل وينطبق ذلك بهذا المعنى على ذاته وصفاته بالنسبة الى جميع الممكنات ،
هذا • الثاني ما اجاب به المحققون وهو انا لا نسلم توقف العلم بالشيء على

ان قيل لا انتهاء للأشياء فالعلم لو كان بهؤلاء
لزم ان لا تنهى هنالك ومبطل تطبيقنا لذلك
اجيب بالأجمال والتماثل مَحَطَّ حقِّ حُطَّ انت وانزل

وجود عينه ولا على المثال المنطبق عليه ، وانما يتوقف علمنا عليه لقصور
ادراكنا عن كشف المعلومات بدون احدهما ، واما الباري تعالى فانه لما اتصف
بكلِّ كمال ازلا وابدا ومن الكمال العلم الشامل لزمت حضرة ذاته صورة
وافية بكشف جميع المعلومات مطابقة لها •

فان قلت هذه الصورة العلمية موجود صادر عنه تعالى ، فأن كان
صدورها بالأختيار لزم ان يكون مسبوقا بالعلم وهكذا فاما ان يدور او
يتسلسل ، أو بالأضطرار لزم ايجابه تعالى بالنسبة اليها والكل باطل •
قلنا قد تقرر ان تلك الصورة عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار ، وقد
التزم المتكلمون القول بايجاب الذات في صفاته وقالوا بانها صفات كمال
والايجاب في الكمال كمال و (ان قيل لا انتهاء للأشياء) اللايزالية المعلومة
(فالعلم) من الله تعالى ان لم يتعلق بجميعها لزم الجهل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا و (لو كان) له تعلق (بهؤلاء) جميعها (لزم ان لا تنهى) الصور
المعلومة (هنالك و) التالي باطل لانه (مبطل) اي يبطل نحو برهان
(تطبيقنا) المشهور (لذلك) المذكور من الصور اللامتناهية (اجيب) عن
هذا بوجهين الاول الجواب بان علمه تعالى متعلق بجميع الاشياء لكن
(بالأجمال) اي بطريق الاجمال بان تكون هناك صورة واحدة تكفي
وتحكي جميع المعلومات كما هو الواقع واشرنا اليه آنفاً ، لان ذلك هو
الممكن في علمه تعالى بها لان العلم التفصيلي بالصور اللامتناهية محال •

قال المحقق عبدالحكيم رحمه الله في تعليقاته على الحواشي الخيالية :
ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة

انما تشمل ما لا يمتنع وجوده ، وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية تفصيلا ممنوع • فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى عنه • قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به ، كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تتعلق به انتهى • (و) الثاني (التماثل) اي الجواب بالتماثل يعني انه انما يلزم لا تناهي الصور العلمية لو كانت تلك الاشياء متخالفة بحيث يستلزم كون صورها متخالفة ، اما لو كان بعض منها متماثله بحيث تكون الصورة لهذا عين الصورة لذلك فلا لجواز ان تكون صورة واحدة مطابقة اي حاكية لامور كثيرة جدا • وقد قال بعضهم ان القول بالتماثل بين الصور هو الجواب المرضي ولذلك قال الناظم بكلام ذي وجهين (محط حق انت وانزل) فالوجه الاول هو ان الجواب بالتماثل بين كثير من المعلومات في الصورة الحاكية هو محط لرحال رجال الحق فحطّ انت بها الرحال وانزل فيه تل اوج الكمال • والثاني هو ان هذا المقام محط الحق القدسي ولا يليق بكل احد الدخول فيها والتدرج في منازلها فحطّ الرحال في جوار ذي الجلال ، وانزل ولا تدخل حمى الملك المتعال ، وكف عن المقال الغير اللائق في ذلك المجال •

واعلم ان علمه تعالى شامل لكل ما يمكن ان يعلم ويخبر عنه معدوما كان أو موجودا واجبا أو ممكنا خاصا جوهرأ أو عرضاً (ويعلم) الشيء (الجلي) عندنا وهو ما كان معلوما عندنا او المراد به عالم الشهادة (كالخفي) وهو ما كان مجهولا عندنا او المراد به عالم الغيب ، وفي جعل الخفي مشبها به اشارة الى ان شمول علمه تعالى للاشياء بحيث لا تخفى عليه خافية حتى ان ما خفي عندنا فهو في الجلاء عنده بحيث يليق ان يشبه به الجلي (ويعلم الكلي) بمفهومه وجزئياته (كالجزئي) بشخصه وكلياته

والدليل على شمول علمه اما من السمع فكثير كقوله تعالى [هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة] وقوله تعالى [ان الله لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك ولا اكبر] وقوله تعالى حكاية عن لقمان [يا بني انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الارض يأت بها الله ان الله لطيف خبير] وأما من العقل فهو ان الله تعالى صانع متقن وكل من كان كذلك فهو عالم ؛ اما الصغرى فلما تجده في الانفس والآفاق وما فيهما من الاسرار الدقيقة والآثار الأنيقة والحكم الحقيقة بحيث أن من تأمل في الانفس وما احتوت عليه ، وفي الارض ومعادنها ونباتاتها وحيواناتها وآثار كل وصفاتها ، ومن تفكر في السماوات واوضاع الشمس والقمر والنجوم الثوابت والسيارات اندهش عقله وباله ، وتزلزل فكره وخياله • واما الكبرى فلان كل مخلوق يحتاج خلقه الى ملاحظة وضعه ومقداره وآثاره وزمانه ومكانه وسائر ماله به تعلق في ابداعه واطواره ، ويستحيل ذلك بدون علم الصانع بتصرفاته الباهرة وآثاره الظاهرة فلا يبقى مجال الريب في علمه الشامل لاي عاقل • هذا •

[فائدة] لفظ الخفي والجلي هنا في محل الغيب والشهادة ، والغيب اما غيب مطلق وهو ما لم يتعلق به علم غيره تعالى ولم ينصب عليه دليل يستدل به عليه كاسرار الذات والصفات ووقت الساعة وما فيها من الأحوال وهو المراد بالغيب في قوله تعالى [وعنده مقاتيح الغيب لا يعلمها الا هو] وقوله [لا يعلم الغيب الا الله] • واما غيب مضاف وهو الذي يتعلق به علم مخلوق دون آخر فهو غيب بالنسبة الى الجاهل ، وشهادة بالنسبة الى العالم سواء كان علمه له بطريق خرق العادة كما للانبياء الكرام عليهم السلام وللأولياء الأعلام رضى الله عنهم ، أو بطريق الاعتياد ومباشرة الأسباب كما

في علمه بذاته وعلمه
خالف ذو مُسْتَنْبَطٍ رَدِيٍّ
وغير مُنْتَهٍ وَمَا في عِدَمِهِ
كَالْفَلَسَفَةِ في العلم بالجزئي

في العلم بالاشياء البعيدة أو الدقيقة أو الخفية في طبقات الارض بالأجهزة الخاصة التي تريك ما وراء الجبال وما في اعماق البحار والانهار وما في الارض من المعادن والآثار وما في الجوف من الجروح والاسقام والأجنة في الأرحام وغير ذلك من الامور السفلية والعلوية التي يكتشفها اصحاب الاسباب فلا تتوهمن انها من الغيب المطلق وانما هي من الغيب المضاف ، وبذلك يوفق بين النصوص الدالة على استئثار الله تعالى ذاته بعلم الغيب ومعرفة عباده بعض المغيبات كما ذكرنا • ومن العلماء من يقول ان كل مغيب يمكن معرفته باعلام الله تعالى به سواء كان بطريق العادة أو خرقها وكل ما غاب عن شخص فهو غيب بالنسبة اليه وان كان شهادة عند غيره فليس هناك غيب مطلق غير قابل للعلم ، ومعنى قوله تعالى [لا يعلم الغيب الا الله] انه لا يعلم الغيب احد علما ذاتيا مستمرا شاملا للمغيبات الا الله سبحانه وتعالى علام الغيوب ، واما غيره تعالى فليس علمه به ذاتيا لازما للذات بل مكتسبا من الله بطريق مباشرة الاسباب العادية ، أو بخرقها كما في الوحي والألهام ، ولا مستمرا دائما بل يكون في وقت دون الآخر ، ولا شاملا للاشياء كلها واليه الاشارة بقوله تعالى [وعلمناه من لدنا علما] وقوله [ولا يظهر على غيبه احداً الا من ارتضى من رسول] هذا • ثم اشار الى بيان بعض من الفرق المخالفين في ثبوت علمه تعالى ببعض الأشياء فقال (في علمه) تعالى (بذاته) تعالى نفسه (و) في (علمه) بعلمه للاشياء (و) في علمه بما هو (غير منتهٍ و) في علمه (بما) هو (في) كتم (عدمه خالف) بعض ممن هو (ذو) رأي (مستنبط) من بعض الشبهات (رديء) فاسد وذلك كمخالفة بعض اهل (الفلسفة في العلم) الحاصل منه تعالى (بالجزئي) المادي •

والمخالف في الاول قال ان العلم نسبة لا تكون الا بين اثنين ولا اثنينية
بين الذات ونفسه ، والجواب انه لو سمنا ان العلم نسبة فاللازم لها الاثنينية
ولو اعتباراً وهي هنا متحققة فان الذات من حيث هو شاهد وعالم غيره من حيث
هو مشهود ومعلوم وهو ظاهر • وفي الثاني قال انه لو علم علمه لعلم بالعلم
الثاني وهكذا فيتسلسل • والجواب عنه اما اولاً فما ذهب اليه القاضي
والامام من انه قد يكون علمه بعلمه بالشيء نفس علمه بذلك الشيء فانهما
قالا كل شيء لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به
وكالعلم بالتضاد والأختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد • وفي الثالث قال
كل معقول متميز عن غيره ولا شيء من اللا متناهي بتميز ، والا لكان له
حد وطرف به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه وهذا خلاف المفروض •
والجواب عنه انا لا نسلم ان المتميز يجب ان يكون له حد يمتاز به عن
غيره وانما يكون كذلك لو كان تعلقه بتميزه بالحد والنهاية وهو ممنوع
لان وجوه التميز ليست منحصرة في التميز بالحد • وفي الرابع قال كل
معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بتميز ، والجواب انه ان اردت بالتمييز
في الصغرى التميز الخارجي فممنوع وسنده ظاهر أو التميز في الذهن
فمسلم ، وحينئذ ان اردت بالتمييز في الكبرى التميز الخارجي فالأوسط
غير متكرر ، أو التميز الذهني فالكبرى ممنوعة هذا • واما الفلاسفة
المخالفون في علمه تعالى بالجزئيات المادية فقالوا ان تلك الجزئيات اما متغيرة
من حال الى اخرى ، واما متشكلة وعلمه تعالى بكل من القسمين بشكل
مستحيل اما الاول فلانه لو علم ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها ، فاما
ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فيها فيلزم التغير في ذاته من صفة الى

الأرادة

وَاسْتَمِعْنِ مَعْنَى ذِيهِ الثَّانِيَةِ بَعْدُ فِي فِي أَبْكَارِنَا الْغَانِيَةِ
بَعْدَ ثَبُوتِ وَاجِبِ بِالذَّاتِ وَكَوْنِهِ مَبْدَأَ مُمَكِّنَاتِ
أَمْرٍ لِهَذِهِ الْحَوَادِثَاتِ لَزِمَ لِلتَّخْصِصِ بِالْأَوْقَاتِ

أُخْرَى ، أَوْ لَا يَزُولُ وَيَبْقَى بِحَالِهِ فَيَلْزِمُ الْجَهْلُ وَيَجِبُ تَنْزِيهِهُ تَعَالَى عَنْهُمَا •
وَأَمَّا الثَّانِي فَلَانِ الْعِلْمَ بِالْمُتَشَكَّلَاتِ مَوْقُوفٌ عَلَى آلَةٍ جِسْمَانِيَةٍ مُسْتَحِيلَةٍ فِي
حَقِّهِ تَعَالَى وَإِذَا كَانَتْ مُتَغَيِّرَةً أَيْضًا فَقَدْ اجْتَمَعَ فِيهَا الْمَحْذُورَانِ • وَالْجَوَابُ
عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ التَّغْيِيرَ لَيْسَ فِي ذَاتِهِ وَلَا فِي صِفَاتِهِ الْحَقِيقِيَّةِ بَلْ فِي الْأُضَافَةِ فَإِنَّ
الْعِلْمَ إِنْ كَانَ إِضَافَةً فَذَلِكَ ظَاهِرٌ ، وَإِنْ كَانَ صِفَةً ذَاتٍ إِضَافَةً فَالتَّغْيِيرُ فِي
الْقَيْدِ ، وَعَنْ الثَّانِي بَانَ الْعِلْمُ بِالْمُتَشَكَّلِ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الْآلَةِ الْجِسْمَانِيَةِ إِذَا
كَانَ الْعِلْمُ هُوَ الصُّورَةُ • وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِضَافَةً أَوْ صِفَةً ذَاتٍ إِضَافَةً فَلَا حَاجَةَ إِلَيْهَا
عَلَى أَنَّ الْمَوْقُوفَ عَلَى تِلْكَ الْآلَاتِ فِينَا غَيْرَ مَوْقُوفٍ عَلَيْهَا فِي الْوَاجِبِ لِحُجُوزِ
حُصُولِ ادْرَاكِهِ تَعَالَى لَهُ بِطَرِيقٍ آخَرَ يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ •

(الأرادة)

(وَاسْتَمِعْنِ مَعْنَى ذِيهِ) الصِّفَةُ (الثَّانِيَةِ) بِالْقَطْعِ لِلْوُزْنِ وَهِيَ الْإِرَادَةُ
(بَعْدُ) بِنَائِهَا عَلَى الضَّمِّ ظَرْفٌ لِلْأَمْرِ (فِي) جَارَةٌ (فِي) مِنَ الْأَسْمَاءِ السِّتَةِ
إِضِيْفَتْ إِلَى (أَبْكَارِنَا) وَقَوْلُهُ (الْغَانِيَةِ) نَعَتْ لِلْأَبْكَارِ أَيْ فَاسْتَمِعْ بِجَدِّ مَعْنَى
صِفَةُ الْإِرَادَةِ الْجَارِيَةِ مِنْ بَيْنِ شَفَتِي أَبْكَارِ أَفْكَارِنَا الْغَانِيَةِ لِلْمُسْتَمْعِينَ
الْمُسْتَفِيدِينَ بِالْأَنَاشِيدِ الْمَوْزُونَةِ ، ثُمَّ مَهَّدَ لَذِكْرِهَا بِقَوْلِهِ (بَعْدَ ثَبُوتِ) وَجُودِ
ذَاتِ (وَاجِبِ) الْوُجُودِ (بِالذَّاتِ) بِالْأَدْلَةِ الْقَاطِعَةِ (وَ) ثَبُوتِ (كَوْنِهِ) أَيْ
الْوَاجِبِ (مَبْدَأَ) لَوْجُودِ جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ (مِمَّا كَانَ أَوْ هُوَ كَائِنٌ أَوْ
سَيَكُونُ ضَرُورَةً اشْتِرَاكَ الْكُلِّ فِي الْإِمْكَانِ الْمَحْجُوزِ لَهُ إِلَيْهِ فَحِينَئِذٍ (أَمْرٌ)
مَبْتَدَأٌ مُتَخَصَّصٌ بِقَوْلِهِ (لِهَذِهِ الْحَوَادِثَاتِ ، لَزِمَ) خَبَرَ لَهُ ، أَيْ لَزِمَ وَجُودُ

كَانَ لَدَى الْحَكِيمِ ذِي الْغَوَايَةِ حَرَكَةٌ لَيْسَ لَهَا بَدَايَةُ
بِالَّتِي فِي مَوْضِعِهَا مُبَشَّةٌ عُرْوَتُهُ خَشْبَةٌ مُعَشَّةٌ
وَعِنْدَنَا هُوَ الْأَرَادَةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا التَّخْصِصُ أَيَّ وَقْتٍ

أَمْرٌ مَعَ الْبَارِي تَعَالَى (لِلتَّخْصِصِ) أَيَّ تَخْصِصٍ وَجُودِ الْمُمْكِنَاتِ
(بِالْأَوْقَاتِ) الَّتِي وَجَدْتَ فِيهَا لِأَنَّ نِسْبَتَهُ إِلَى جَمِيعِ الْمُمْكِنَاتِ عَلَى حَدِّ سَوَاءٍ
فَلَا يَبْدُ مِنْ أَمْرٍ يَخْصُصُ وَجُودَهَا عَلَى الْعَدَمِ وَيَخْصُصُ وَقْتًا مِنْ الْأَوْقَاتِ
لَوْجُودِهَا فِيهِ وَ (كَانَ) ذَلِكَ الْأَمْرُ (لَدَى الْحَكِيمِ ذِي الْغَوَايَةِ) وَاقِعًا وَذِي
الْدَّرَايَةِ ظَاهِرًا (حَرَكَةٌ) سَرْمَدِيَةٌ لِلْفَلَكَ الْأَعْظَمِ (لَيْسَ لَهَا بَدَايَةُ) فَانْهَ لَمَّا
تَجَدَّدَتْ تِلْكَ الْحَرَكَةُ وَتَعَاقَبَتْ جُزْئِيَّاتُهَا الْحَادِثَةُ أَعَدَّتْ الْمَوَادَّ الَّتِي هِيَ
مَحَالَّةٌ الْإِمْكَانِ الْأَسْتَعْدَادِي لِلْحَوَادِثِ ، وَمَتَى تَمَّ الْأَسْتَعْدَادُ لَوْجُودِ أَيِّ
وَاحِدٍ مِنْهَا وَجَدَ فِي ذَلِكَ الْوَقْتُ الَّذِي تَمَّ فِيهِ الْأَسْتَعْدَادُ لَكِنَّهُ ثَبَتَ (بِأَنَّ) لَدَلَّةُ
الْقَاطِعَةِ (الَّتِي) هِيَ (فِي مَوْضِعِهَا) اللَّائِقُ بِهَا مِنَ الْمَطُولَاتِ (مُبَشَّةٌ) أَيِ
مُنْتَشِرَةٌ أِنْ (عُرْوَتُهُ) أَيِ الْعُرْوَةِ الَّتِي يَتَمَسَّكُ بِهَا الْحَكِيمُ فِي إِثْبَاتِ دَعْوَاهِ
(خَشْبَةٌ مُعَشَّةٌ) أَيِ مَدَوْدَةٍ أَكَلَتْهَا دِيدَانُ الْفَسَادِ ، وَمِمَّا ظَهَرَ بِهِ فُسَادُ
عُرْوَتِهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَتْ جُزْئِيَّاتُ تِلْكَ الْحَرَكَةِ حَادِثَةً لَزِمَ سَبْقُ الْعَدَمِ عَلَى كُلِّ
مِنْهَا ، وَسَبْقُهُ عَلَيْهِ يَسْتَلْزِمُ سَبْقَهُ عَلَى مَجْمُوعِهَا بِحَيْثُ لَا يَشْدُ مِنْهَا شَيْءٌ ،
وَالْمَجْمُوعُ بِهَذَا الْمَعْنَى أَمْرٌ مَعْقُولٌ فِي غَيْرِ الْمُنْتَاهِي كَالْمُنْتَاهِي لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ
جَمِيعِ تِلْكَ الْجُزْئِيَّاتِ ، وَسَبْقُ الْعَدَمِ عَلَيْهِ يَحُوجُّهُ إِلَى مَخْصُصٍ آخَرَ غَيْرِ
جُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ وَهَذَا خَلْفٌ •

(وَعِنْدَنَا) مَعَ أَهْلِ السَّنَةِ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ وَالْمَاتَرِيدِيِّينَ أَنَّ ذَلِكَ
الْأَمْرَ الْمَخْصُصَ (هُوَ) صِفَةٌ (الْإِرَادَةُ الَّتِي مِنْ شَأْنِهَا التَّخْصِصُ) لَوْقُوعِ

شاء وفوع الفعل فيه الفاعل فيه ذا الفعل بتلك حاصل

احد الامرين المقدورين في الوقت الخاص (اي وقت شاء وقوع الفعل فيه الفاعل ، ففيه) اي ففي ذلك الوقت (ذا الفعل بتلك) الصفة المسماة بالارادة (حاصل) وتفسر بانها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة تقتضي تخصيص احد المقدورين بالوقوع في الوقت الخاص • وقد اتفق الملتبون على القول بانه تعالى يريد وذاع ذلك في كتاب الله واخاديث الرسول حيث ثبت انه تعالى مختار يفعل ما يفعله باختياره • ومعنى الاختيار (*) هو القصد والارادة ، لكنهم اختلفوا في انها ما هي على اقوال :

(*) قال المحقق الكليني في حواشيه على شرح العقائد العنصرية للمحقق الجلال الدواني : والاختيار قد يطلق على ترجيح احد جانبي الفعل والترك وهو الملازم للمعنى اللغوي الذي هو الاصطفاء ؛ فيكون عبارة عن تعلق الارادة التي هي صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر وهذا المعنى هو المراد هنا ، ولا شك في توقفه على الارادة والقدرة والعلم ، وقد يطلق على كون الفاعل من شأنه ذلك الترجيح ؛ اي يمكن له الترجيح بالامكان الخاص الذاتي بالنظر الى ذات الفاعل سواء وجب لامر خارج ضروري كمشيئة الواجب عند الحكماء ، أو لامر خارج غير ضروري للفاعل كمشيئة الواجب عند اهل السنة ، أو لم يجب لامر خارج اصلا كما لم يجب لذات الفاعل وذلك في ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين لا مرجح ، وسيأتي تفصيله • وهذا المعنى هو الاختيار بالمعنى الاعم المتحد مع القدرة المفسرة عند الحكماء بقولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل • انتهى •

ثم قال : والقسم الثالث اعنى ما لم يجب اصلا هو الاختيار بالمعنى الأخص المتحد مع القدرة المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك ، على ان يراد بالصحة معنى الامكان الخاص الوقوعي لا معنى الامكان الخاص الذاتي ، والا كان مساويا للمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع بالغير • انتهى •

ف عند ضرار هي نفس الذات ، وعند النجار صفة سلبية عبارة عن كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه ، وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل ، وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى ، وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الأمر به ، وعند محققي المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة ، كما انها عند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل • واما عندنا فهي ما ذكرناه آنفاً فقولهم « صفة » احتراز عن قول ضرار ، وقولهم « قديمة » احتراز عن قول النجار وقول الكرامية بناء على ان القديم صفة الموجود الخارجي ، وقولهم « قائمة بذاته تعالى » احتراز عن قول الجبائية ، وقولهم « مغايرة للعلم » احتراز عن قول الكعبي في ارادته تعالى لافعاله وعن قول محققي المعتزلة وقول الفلاسفة ، واما ذكر مغايرتها للقدرة فلدفع توهم كونها عين القدرة ؛ والا فلم يذهب اليه احد اذ قد اتفقوا على ان مجرد القدرة غير كافية في الأيجاد بل لا بد من مخصص وقولهم « يوجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع » احتراز عن الحياة وسائر الصفات ، بل يحترز به عن العلم والقدرة ايضاً لانها ليست شيئاً منها • اما مغايرتها للحياة فلان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح ان تكون مخصصة للفاعل بشيء دون آخر بل لا بد ان تكون تلك الصفة مما

→

قلت : فظهر من ذلك ان للاختيار ثلاث معان : الأول هو تعلق الارادة بجانب معين المعبر بترجيح احد جانبي الفعل والترك ، وبصرف الارادة الكلية اليه الذي هو العزم المصمم المفسر بالكسب عند الماتريدي • الثاني هو القدرة بالمعنى الاعم المجامع للوجوب والامتناع بالغير • الثالث هو القدرة بالمعنى الاخص المفسرة عند المتكلمين بصحة الفعل والترك بمعنى الامكان الوقوعي • والاختيار بالمعنى الثاني يسمى الاختيار بالمعنى الاعم ، وبالمعنى الثالث يسمى الاختيار بالمعنى الاخص ، والأول من تعلقات صفة الارادة اللازمة لذات الارادة الكلية عند الاشعري رضى الله عنه •

[الشارح]

يتعلق بالممكنات • واما مغايرتها للعلم فلأنها لو كانت العلم فلا يخلو اما ان يكون مرجح احد الطرفين على الآخر العلم بنفس حقيقة الشيء أو العلم بوقوعه في الخارج ولا يكون شيء منهما مخصصا ؛ اما الاول فلانه عام شامل للوقوع وغيره فانه تعالى يعلم الواجب والممكن والممتنع مع ان علمه بها لا يكون مخصصا وهو ظاهر • واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع وتابع لكونه مما يقع في الحال او الاستقبال ؛ فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل حاك عنه سواء كان مقدما عليه وهو العلم الفعلي ، أو مؤخرا عنه وهو العلم الانفعالي ، والصورة الحاكية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن الشيء بتلك الحيشة التي تعلق بها العلم كان جهلا لا علما • واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الإرادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له • واما مغايرتها للقدرة فلانها ، وان كانت صفة ذات تعلق ، الا انها لا تتعلق بالضدين والاوقات معا ؛ لان ما يفيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى اذ كما صح صدور هذا الضد ككون الجسم المعين ابيض في هذا الوقت صح صدوره في كل وقت من الاوقات الأخر فلا يكون تعلق القدرة مخصصا لبعض الممكنات في بعض الاوقات دون بعض • واما مغايرتها للسمع والبصر والكلام فلان الإرادة صفة يتوقف عليها اليجاد وليس شيء منها مما يتوقف هو عليه ؛ ولذا حكم الاشعري بصحة ايجاده تعالى للاشياء مع ارجاعه السمع والبصر الى العلم ، والمعتزلة قالوا بها مع انكارهم صفة الكلام على ان تعلق السمع والبصر انما هو بعد وجود المسموع والمبصر لان المعدوم لا يرى ولا يسمع • هذا •

ثم القائلون بالارادة بهذا المعنى ذهب بعض منهم الى ان تعلقاتها

وَقَوْلُ 'فرقةٍ مِنْ اللُّغاةِ : « حادثةٌ قائمةٌ بالذات »
دليل بطلانه قد تَلَّأَ لأمتناعيه بِهِ تعالى
قولُ الفلاسفةِ ذاتِ الزَّلْ ذِي العِلْمُ منه بالنظامِ الأكملِ

حادثة فقط ، وبعض آخر الى انها قديمة فقط ، والمحققون منهم الى ان لها
تعلقين ازليا قديما ولا يزاليا حادثا هو المقتضي لتعلق القدرة وتأثيرها في
المقدورات الممكنة ، ولا يلزم من ازلية التعلقات قدم المتعلقات المرادة لان
التعلق ليس على وجه وجود المراد في الازل بل على وجه وجوده في
ما لا يزال في وقته المقرر له (و) اذا علمت ذلك فاعلم ان (قول فرقة من)
المتكلمين (اللغة) جمع لاغ كغزاة جمع غاز كالكرامية من ان الارادة
صفة (حادثة قائمة بالذات) الواجب تعالى (دليل بطلانه قد تَلَّأَ) وظهر
بحيث لا يخفى (لامتناع) قيام (هـ) اي الحادث (به تعالى) كما سبق ،
واولى من هذا بالبطلان قول الجبائية انها صفة زائدة قائمة لا بمحل
ضرورة احتياج الصفة الى الموصوف وبداهة امتناع قيامها بنفسها و (قول)
مبتدء مضاف الى (الفلاسفة) و (ذات الزلل) اي الخطأ نعتها ومقوله
(ذِي) الصفة الموسومة بالارادة (العلم منه) تعالى (بالنظام الأكمل) فانهم
لما ذهبوا الى انه تعالى موجب بالذات وليس فاعلا بالأختيار زاعمين ان ذلك
الأيجاب كمال له تعالى ، وعلموا ان في نفي الأرادة عنه تعالى فسادا عظيما ،
حاولوا اثبات الارادة له على وجه لا ينافي كونه موجبا ، وحكموا بانها علمه
تعالى بالنظام الاكمل . لكنه يرد عليهم انه لو كانت الأرادة بمعنى العلم لزم
سلبها عما ليس له علم من الحيوان مع انها معتبرة في ماهية مطلق الحيوان
وكذا ما ذهب اليه محققوا المعتزلة كابني الحسين والنظام والجاحظ والعلاف

وما من اهل الاعتزال يفهم نفي معناها الذي قد يعلم
لكل من انصافه لا يتنفي وبدلالة النصوص يكتفي
للفعل استلزامه اختيارا حقق الاختيار لا اضطرارا

وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي صاحب الكشاف وتبعهم الطوسي
من ان العلم بترتب النفع على ايجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى
ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة (وما) معطوف على قوله قول
(من) بعض (اهل الاعتزال) وهو الكعبي واتباعه (يفهم) في معنى
الارادة من ان ارادته تعالى لفعله العلم به ، ولفعل غيره الأمر به (نفي)
خبر للمبتدئين المارّين (لمعناها) اي لمعنى الارادة ذلك المعنى (الذي قد)
للتحقيق (يعلم لكل من انصافه لا يتنفي) وهو تخصيص احد الأمرين
بالوقوع في بعض الاوقات وعلى بعض الوجوه (ولكل من) بدلالة
النصوص (من الكتاب والسنة على معنى الأرادة) يكتفى (ومما يرد كونها
هو العلم بترتب النفع على ايجاد النافع ما قاله المحقق الكليني من ان
الواجب تعالى موجب في علمه بجميع المعلومات ، فلو كان المخصص
الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما لذات الواجب
تعالى فيكون فعله تعالى واجبا لامر خارج ضروري للفاعل وهو ينافي
الاختيار بالمعنى الأخص قطعا فلا يكون الواجب تعالى مختارا بهذا المعنى
اتهى هذا •

ولما اعترض على وجود الصفة المذكورة بانها تستلزم الايجاب المحال
عليه تعالى لانه ما لم تتعلق باحد المقدورين لم يوجد ذلك ، ومتى تعلقت
به وجب وجوده فلا اختيار حينئذ للواجب تعالى اجاب عنه بقوله (للفعل)

فان تلك القصدُ أو مبدؤهُ ولم يكن ذلك لازماً له
ليلزم الايجاب في ما فعلا لان قصده تعالى قد تلا
لعلمه الذي دعا اليه من غير ايجاب جرى عليه

متعلق بقوله (استلزامه) والتذكير باعتبار الوصف اي استلزام ذلك
الوصف لوجود الفعل من الفاعل الواجب تعالى (اختياراً حقق الاختيار)
للواجب (لا) ايجاباً و (اضطراراً) فان الايجاب الذاتي هو حدوث الاثر
من الذات بالذات بدون علاقة اي وصف ، والفعل الحادث باحداث
الباري تعالى لما حصل بتعلق صفة الارادة به وتخصيصها له كان فعلاً اختيارياً
بالذات لا اضطرارياً ، وان كان اضطرارياً بالغير ، ونظيره ايجاب فاعل
الفعل على نفسه بواسطة حلفه او نذره مثلاً • ثم لما كان للمعترض ان يعود
ويقول تخصيص احد المقدورين في احد الوقتين لازم للارادة ، والارادة
لازمة للذات ولازم اللازم لازم ؛ فذلك المقدور لازم لذاته تعالى وهذا
عين الايجاب ، عقبه بقوله (فان تلك) الصفة المخصصة اما (القصد)
وهو التوجه الى احد المقدورين (أو مبدؤهُ) اي مبدأ ذلك القصد اعني
الارادة التي ينشأ هو منها ، وعلى كل فلا يحصل محذور وذلك لان
المخصص ان كان القصد فذاك أو مبدؤهُ فتخصيصه بالقصد والتوجه فيؤول
الامر الى القصد (ولم يكن ذلك) القصد والتوجه الى الطرف الخاص
(لازماً) للارادة اللازمة (له) اي للذات (ليلزم الايجاب في ما فعلا لان
قصده تعالى قد تلا لعلمه) الشامل لكل مصلحة ومفسدة وضرر ومنفعة
ذلك العلم (الذي دعا) الفاعل (اليه) اي الى الفعل (من غير ايجاب)
واقضاء تام من العلم (جرى) ذلك الايجاب (عليه) اي على الفاعل

اذ ذا يُرى رجحانه ، لكنه لا يوقع الفعل ولا القصد له
راعى مصالح الانام فضلا قد يقصد الفعل لها ، وقد لا
ترديد من كان له التزلزل في النسبة السوية التسلسل

(اذ ذاك العلم) (يرى) الفاعل (رجحانه لكنه لا يوقع) ذلك العلم
(الفعل) فانه حاك لا مؤثر بل (ولا) يوقع ذلك العلم (القصد) والتوجه
(له) اي للفعل فمتى توجهت ارادته السنية العلية الى الشؤون الفعلية
بارادة العلم بالطريقة المرضية فربما (راعى) الرحيم الرحمن (مصالح
الانام فضلا) شاملا منه عليهم لا لأداء حق لهم عليه اذ (قد يقصد الفعل
لها) اي لرعاية المصلحة (وقد لا) يراعيها ولا يقصده ابدا بل يراعى
غيرها ويفعله وهو تعالى لا يسأل حينئذ عما يفعل ؛ فانه لما كان موصوفا
بالكمال المطلق فلا تخلو افعاله عن حكمة ، وان خفيت علينا ، سواء كانت
الحكمة مقارنة لمصالحنا اولا ، ولزوم مطلق الحكمة في كافة افعاله كمال
له لا يوجب نقصا في شؤون جلاله •

ولما تقرر ان صفة الارادة انما تخصص احد المقدورين بالوقوع
بسبب القصد والتوجه اليه وكان ذلك القصد تابعا للعلم الداعي اليه بارادة
الراجح لا بالأيجاب قال (ترديد) مبتدء خبره قوله الآتي اندفع (من كان
له التزلزل) والاضطراب في هذا المقام وقال ان نسبة الارادة الى الطرفين
اما على السوية او لا ، وكل منهما مستلزم للمحال اذ (في النسبة السوية)
اي في نسبة الارادة المستوية الى الطرفين (التسلسل) لازم في المرجحات
لاحتياجها في التعلق بطرف خاص الى مرجح وهلم جرا و(في غيرها)

في غيرها الأيجابُ كانَ قد وقع هذا الذي سمعته مِنّا اندفع

اي وفي غير النسبة المستوية اليهما وهي النسبة الى احدهما لوجوب أو أولوية لوقوعه بحيث تتعلق به قطعاً (الايجاب) للباري تعالى (كان قد وقع) فهو (هذا الذي سمعته مِنّا) من ان التخصيص بالقصد التابع للعلم بالطريق المار (اندفع) لانا نختار الشق الاول ونقول باستواء النسبة الى الطرفين ، ولا نسلم لزوم التسلسل للاكتفاء بمتبوعها الذي هو العلم الذي دعا اليه لترجيحه جانب الوقوع ، وان لم يصل الى حد الوجوب وما قيل - اذا لم يبلغ الترجيح الى حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدمه في آخر مع وجود ذلك المرجح ، فان كان اختصاص احد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر الى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً والا يلزم الترجيح من غير مرجح بل ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لان الوقوع كان راجحاً بذلك المرجح - فمدفوع ؛ اما اولاً فلانه انما يجرى في العلة التامة بالنسبة الى معلولها لا في الفاعل المختار بالنسبة الى فعله فان العلة التامة بعد تحققها يلزم وجود المعلول معها والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة ان لم يوجد ابداً والترجيح بلا مرجح بل ترجيح المرجوح ان وجد في وقت آخر ، واما الفاعل المختار فهو وان كان المرجح عنده لم يبلغ حد الوجوب فله ذلك الفعل بمحض اختياره له المرجح كالهارب عن السبع السالك لاحد الطريقين والجائع الآكل لاحد الرغيفين المتساويين ، والا فما الفرق بين الفاعل الموجب الذي لا اختيار له وبين الفاعل المختار • واما ثانياً فلان ذلك المرجح في ذلك الوقت ربما لا يكون مرجحاً في الوقت الآخر بل منافياً للمصلحة اذ ذاك ويكون فيه

مرجح آخر موافق للحكمة ، وهو تعالى عالم بالحكم والمصالح في جميع الأشياء وأوقاتها فتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في الوقت المناسب للحكمة هذا ما افاده بعض المحققين •

واما المحقق عبدالحكيم فقد اختار الشق الاول ايضا والتزم التسلسل ومنع استحالة حيث قال في تليقاته على الحواشي الخيالية :- ولا مخلص عن هذا الأيراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص له وهكذا الى ما لا نهاية له ، والتعلقات امور اعتبارية لا يجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال وفيه تأمل انتهى • وقال بعض الفضلاء أشار بالتأمل الى فساد ذلك من وجهين الاول ان التسلسل كما هو محذور في الأمور الخارجية فكذلك محذور في الأمور الاعتبارية الموجودة في نفس الامر والتعلقات اللامتناهية المرجحة في الارادة على تقدير تسليمها من الأمور الموجودة فيها اللازمة تحققها في تخصيص الفعل المقذور • الثاني انه لو سلمنا ان لا محذور في التسلسل في التعلقات الاعتبارية اللامتناهية وقررنا له مجالا في تخصيص الباري تعالى لمقدوره لكنه لا مجال لاعتباره في افعال العباد وتخصيصهم بالارادة لها فان اعمارهم لا تفي بتحقيق تلك التعلقات اللامتناهية • هذا •

واجاب بعض الأخزاء باختيار الشق الثاني والتزم الايجاب اللازم منه وادعى ان لا محذور فيه لأنه ليس ايجابا بالذات بان لا يكون للذات مشيئة في افعاله ولا ايجاب "بالغير المنفصل المستقل عن الذات" ، وانما هو ايجاب بصفة الارادة التي من شأنها التخصيص لاي مقدور تعلقت به وتوجهت اليه ، والا فلو كان هذا الايجاب محذورا كالايجاب بالذات لم يبق فرق بين الموجب والمختار وهو خلاف الضرورة ، وكذا ورد المحذور في وجود كل ممكن لان وجوده محفوف بوجوبين سابق ولاحق كما هو المقرر المعلوم انتهى • وعندي ان احسن الأجوبة هو الجواب الأول الخالي عن التزام

ما شاءَ اللهُ تعالى وُجداً ولم يجد ما لم يشأَ أبد القدرة

الأيجاب والتسلسل • هذا •

ثم ارادته تعالى منى تعلقت بشيء وجب وجوده وجوباً بالغير ، ومتى لم تتعلق به لم يوجد ، فاناد الحكمين على الترتيب بقوله (ما شاء الله تعالى) سواء كانت من افعاله أو من افعال العباد ، وسواء كانت هذه الثانية طاعة أو معصية اولاً ولا (وجداً) لامتناع تخلف المراد عن ارادته (ولم يجد ما لم يشأَ ابداً) لامتناع وجود حادث بدون خلقه وتعلق قدرته انتابعة لارادته ، وفي ذلك اشارة الى الاثر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم [ما شاء الله كان وما لم يشأَ لم يكن] وفيه دليل على انه تعالى يريد للكائنات فلم يحدث شيء بدون ارادته وغير مرید لما لم يكن اذ تنعكس الجملة الثانية عكس نقیض الى قولنا كل كائن مشيء ، والجملة الاولى الى قولنا كل ما ليس بكائن ليس بمشيء وفي ترتيب الاثر الشريف حيث قال [ما شاء الله كان وما لم يشأَ لم يكن] ولم يقل ما كان شاء الله وما لم يكن لم يشأَ سر لطيف هو الايماء الى ان اساس وجود الحوادث تعلق مشيئته كما ان المانع عن وجوده عدم تعلق مشيئته • وفيه رد على المعتزلة القائلين بان الارادة انما تتعلق بالخير والطاعات لا بالشرور والمعاصي زاعمين ان ارادة الشر شر وجب تنزيهه تعالى عنه ، غافلين عن ان الشر هو الاتصاف بالشر لا خلقه ، ويلزمهم ان اكثر ما في الكون من الشرور والمعاصي لم تتعلق به الارادة كما ان الطاعات التي امر بها الكفار والعصاة اريدت ، ولكن تخلف المراد عن الارادة كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى •

(القدرة)

وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها حسب تعلق الارادة • واعلم ان هناك اشياء الامكان للمكنات ، وامكان تأثرها بالفاعل ، ووجودها

وكان اذا ما لا يكون قادرا لزوم احدى هذه مناهضا
نفى الحوادث طرأ ينبري او عدم الاسناد للمؤثر

الفعل • اما الاول فهو ذاتي للممكن فلا يعلل بشيء ، واما الثاني فهو اثر
لقدره فانها تجعل الممكن بحيث يتأثر من الفاعل • واما الثالث فان لم نقل
بالتكوين فهو اثر تعلق القدرة به بالفعل ، والا فهو اثره • ثم هي عند
المتكلمين عبارة عن صفة بها يكون الفاعل صحيح الفعل والترك بمعنى ان
لا يكون شيء من الفعل أو الترك واجبا له لا لذاته ولا لأمر خارج ضروري ،
وان وجب لأمر خارج غير ضروري له كتعلق ارادته • وعند الحكماء صفة
بها يصح ان يقال له ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل وان كانت المشيئة
واجبة وعدمها مستحيلا • وفي المواقف ان القدرة بمعنى « ان شاء فعل وان
لم يشاء لم يفعل » متفق عليه بين الفريقين من الحكماء والمتكلمين لكن
الحكماء ذهبوا الى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة له لذاته
كلزوم العلم وسائر الصفات ؛ فمقدم الشرطية الاولى واجب الصدق وتاليها
ممتنع ؛ وذلك لان تأثير الباري عندهم مبنى على تمام الاستعداد للممكن ،
وعدمه على عدمه فمتى تم الاستعداد يشاء الفعل والخلق بالضرورة وعند
عدمه لا يشاؤه بالضرورة • واما المتكلمون فلم يقولوا بوجوب شيء من
طرفها اذ لم يقولوا بالاستعداد ولا بغيره من الوسائط فكل حادث مستند اليه
تعالى اولا وبالذات بطريق الاختيار •

ثم اشار الى اثبات صفة القدرة بقوله (وكان اذا ما لا يكون) الباري
تعالى (قادرا لزوم) اسم كان (احدى هذه) المحذورات (مناظرا) اي
مقابلا لنا فانه لو لم توجد القدرة فاما ان لا يوجد حادث فـ (نفى الحوادث
طرا) باجمعا (ينبري) اي يظهر وذلك باطل بالمشاهدة (أو) يوجد
بدون الاسناد الى قدرته فـ (عدم الاسناد للمؤثر) يظهر وهو باطل لثبوت

أو التسلسل أو التخلف وليس في بطلانها توقف

أحتياج الممكن الحادث الى المؤثر (أو) مع الاستناد الى مؤثر قبله لم ينته الى قديم فا(لتسلسل) لازم لوجود الحوادث اللامتناهية حينئذ متعاقبة أو مجتمعة (أو) انتهى اليه اي ذات صانع قديم غير موصوف بالقدرة فا(لتخلف) للمعلول عن العلة التامة لازمة لان الذات حينئذ لما كانت علة تامة لجميع الحوادث لازم من وجوده ازلا وجودها جميعا معا ولم توجد (وليس في بطلانها) اي بطلان اللوازم السابقة (توقف) من منصف فلزم استناد جميع الحوادث الى الاله قديم واجب قدير تتعلق قدرته بها حسب تعلق ارادته بها كل في وقت وهو الحق • والمنكرون لها منهم من انكر اصل صفة القدرة ، ومنهم من انكر شمولها • اما المنكرون لها فلهم شبه : الاولى ان تعلق القدرة لا يكون الا لمرجح وينقل الكلام الى التأثير في ذلك المرجح فيتسلسل المرجحات • الثانية ان تعلقها اما قديم أو حادث وعلى الاول يلزم قدم الأثر ، وعلى الثاني تسلسل الحوادث • الثالثة ان اثرها انما يحصل بعد تمام الشرائط فلا يتمكن الفاعل حينئذ من الترك ويلزم الأيجاب • الرابع ان اثر المختار ان كان أولى لزم الاستكمال بالغير والا فيلزم التأثير العاثر • الخامسة انه لو امتنع الاثر في الازل وقد حصل في ما لا يزال لازم الانقلاب ، أو امكن وقد اوجده القادر اذ ذاك لزم استناد الأزلي الى المختار • السادسة انه اما ان يكون معلوم الوجود فيكون واجبا أو معلوم العدم فيكون ممتنعا ولا شيء منهما بمقدور • والجواب عن الاولى ان المرجح تعلق الارادة الحاصل لذاتها بدون الحاجة الى مرجح آخر فلا تسلسل • وعن الثانية بان تعلق القدرة في الازل ، لكن على طريق ايجاد الاثر في وقته حسب تعلق الارادة به فلا يلزم قدم الاثر • وعن الثالثة بان وجوب الاثر بشرط تعلق القدرة التابعة للارادة عين الاختيار ؛ لان الأيجاب هو عدم التمكين من

في القبح والمقدور والمثل بدا خلاف الاعتزال ، لكن ما اهتدى

الترك اصلا لا بشرط تعلق القدرة والارادة • وعن الرابعة بان الاثر ليس اولى بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى الغير ، ولا يكون الفاعل لذلك عابثا وانما هو من يفعل فعلا لا اولوية فيه لا بالنظر اليه ولا بالنظر الى غيره • وعن الخامسة بان الاثر ممكن في الازل بالنظر الى ذاته وممتنع بالغير لان اثر المختار لا يكون قديما • وعن السادسة بان الاثر معلوم الوجود لكن بقدرته تعالى وهذا لا ينافي بالمقدورية •

واما المنكرون لشمولها فهم المعتزلة فان (في) تعلقها بالشيء الموصوف
بالقبح (كالمعاصي) (و) بعين (المقدور) للعبد (والمثل) له (بدا خلاف)
اهل (الاعتزال) لشبه ضعيفة فقد ذهب النظام واتباعه الى انه لا يقدر على
ما يتصف بالقبح اذ لو كان خلقه مقدورا له لجاز صدوره عنه والتالي باطل
لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبحه والى الجهل ان لم يكن عالما به •
والجواب انا لا نسلم قبح شيء بالنسبة اليه تعالى والقبح هو الاتصاف بالقبح
لا خلقه لا سيما اذا كان مقارنا لحكم ومصالح كثيرة • وذهب الجبائي
واتباعه الى انه تعالى لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين
قادرين لصح مخلوق بين خالقين والتالي باطل لامتناع اجتماع مؤثرين على
اثر واحد • والجواب انا لا نسلم الملازمة كيف وقدرة العبد غير مؤثرة ولو
سلمناها فيجوز ان يكون المقدور واقعا بهما جميعا لا بكل منهما • وذهب
الكعبي الى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهره عن محله
وحركه العبد كذلك لم تتماثل الحركتان لان فعل العبد اما سفه او تواضع •
والجواب منع الحصر ككثير من المصالح الدنيوية ، فظهر ان ما تمسكوا به
شبه لا حجج ؛ ولذا قال الناظم (لكن ما اهتدى) اهل الاعتزال في ما اعتقدوه
الى الحق كما عرفت •

بالجملة الكلُّ من المَوْجُودِ مستند للخالق المعبود
فَعِنْدَنَا بَدْءٌ ، وَعِنْدَ غَيْرِنَا اعمّ فاحكم بمقول خيرنا
فما حواه دارةُ الوجود قطيرةٌ من قدرة الودود
قدرته بالممكنات ناطا بكل شيء علمه احاطا

ثم ان ما مر كان في شمول قدرته لكل ممكن سواء تعلق به القدرة به بالفعل اولا واما شمولها له بالفعل فامر ثابت عندنا ولذا قال و (بالجملة الكل من الموجود) الحادث (مستند للخالق المعبود ، فعندنا) ذلك الاستناد واقع (بدء) اي ابتداء وبلا واسطة وكل ما يتوهم توسطه فهو من الاسباب العادية فان مذهبنا ان الاشياء مستندة اليه تعالى ابتداء واختيارا (وعند غيرنا) من اهل البدع والفلاسفة فهو (اعم) من ذلك فيكون ابتداء كالأفعال الحادثة بالمباشرة عند المعتزلة وخلق الباري للعقل الاول عند الفلاسفة ، وبالواسطة كخلقه تعالى لأفعال العباد بواسطة عند الاول وخلقه لما عدا العقل الاول بالواسطة عند الثاني ، وهذا في ظاهر ما ذهبوا اليه . واما تحقيقه فهو ان الفلاسفة ايضا قائلون بخلقه تعالى لجميع الاشياء والوسائط اسباب (فاحكم بمقول خيرنا) قولاً واذا كانت القدرة شاملة لكل شيء (فما حواه دارة) اي دائرة (الوجود) بالفعل فهو (قطيرة) اي قطرة صغيرة (من) بحر مشمولات (قدرة) الخالق (الودود) لان ما وجد متناه محدود ومقدوراته تعالى غير متناهية وغير محدودة ؛ اذ (قدرته) بجميع (الممكنات) ما وجد منها بالفعل وما لم يوجد (ناطا) اي تعلقا والتذكير باعتبار الوصف و (بكل شيء علمه) الشامل (احاطا) فهو بكل شيء عليم .

الحياة

ذو قدرة ، علم بتلك الصورة كانت له الحياة بالضرورة

(الحياة)

هي صفة قديمة من مقتضيات ذاته تعالى توجب صحة العلم والأرادة واستدلوا عليها بأنه تعالى ذو قدرة وذو علم وكل من هو (ذو قدرة) وذو (علم) كيف ما كانا لا سيما اذا كانا (بتلك الصورة كان له الحياة) قطعاً اما الصغرى فلما مر من الدليل عليهما واما الكبرى فبـ(الضرورة) وفي كلامه اشارة الى توجيه تأخير الحياة عن القدرة والارادة والعلم بان ثبوتها موقوف عليها ، وعلى هذا كان ينبغي ان يؤخر العلم عن القدرة لان ثبوته باتقان الافعال الموقوف عليها ، وانما قدمه عليها لشرفه فان السلطة التشريعية اساس للسلطة التنفيذية (ومنه) اي ومما ذكر قبل (درى) اي علم (له) تعالى (الصفات الأربع) والحال ان وجودها (كـ) وجود شيء (واحد) اذ (بعض) منها (لبعض) آخر (تتبع) بدون تخلف وانفكاك فانه متى وجدت القدرة وجدت الارادة والعلم والحياة فالقدرة تنشأ عن الارادة ، وهي عن العلم ، وهو عن الحياة ؛ فهي اساسها ولذا اشتهرت بين الأئمة الثقة الصفات بامام الصفات • ثم استأنف لبيان اثباتها (وان هذه الصفات الاربع ثابتة بـ) دليل (الشرع والعقل معاً) فمنه ما افاده بقوله (متقنة الافعال) اي الافعال المتقنة التي نشأت (من لديها) اي من وجود تلك الصفات (بيّنة عادلة) مُعَدَّلَةٌ (على) وجودها (ها) (فذلك النظم) البديع في العوالم العلوية والسفلية (وذا الترتيب) الأنيق بين اجزائها السماوية والارضية (وذلك) الصنع (العجيب) في المواليد المعدنية والنباتية والحيوانية المحسوسة لاولي الابصار (و) ذاك الوضع (الغريب) في اختلاف الليل والنهار وفي الشمس والقمر والنجوم المسخرة بامر الدائمة في سيرها بمر الدهور والأعصار

منه دُري له الصفات الأربع ~~نحو~~ كواحد بعض لبعض تتبع
وان هذه الصفات الأربعة ثابتة بالشرع والعقل معا
مُتَقَنَّةُ الأفعال مِنْ لَدَيْهَا بِشَّةٌ عَادِلَةٌ عَلَيْهَا
فذلك النظمُ وذا الترتيبُ وذلك العجيب والغريب
نَادَتْ هِيَ شِرْذِمَةُ الثقات اتَّصفَ الباري بذي الصفات

(نادت) بلسان الحال احلى واجلى من المقال (هيا شِرْذِمَةُ الثقات) الرعاية
للذمة والثقة اعلموا ان قد (اتصف) الخالق (الباري) للكائنات (بذي
الصفات) الكمالية للذات •

والحاصل من هذا الدليل انه بعد ما تقرر سابقا ان العالم بجميع اجزائه
محدث فوجود هذه الآثار الظاهرة والآيات الباهرة يدل دلالة قطعية على
تلك الصفات ، لان وجودها يدل على صانع متصف بها ونمطها البديع
وصنعها العجيب الغريب على بدايتها ؛ فالصنع والأحداث يحتاج الى القدرة
المسبوقة بالارادة والعلم والحياة • وانما قلنا بعدما تقرر ان العالم بجميع
اجزائه محدث لثلا يرد انه يحتمل ان يكون هناك وسط مختار قديم صادر
منه تعالى بالايجاب وصدر منه هذا العالم فلا يدل صدور هذه الافعال حينئذ
على ارادته وعلمه ولا على قدرته بالمعنى الأخص ؛ وذلك لانه بعد تقرر
حدوث جميع اجزاء العالم يكون ذلك الوسط المفروض ايضا حادثا بداهة
انه من اجزاء العالم الحادث • هذا • بقي شيء وهو ان مراده بثبوت تلك
الصفات بالشرع ثبوتها به بعد ثبوتها بالدليل العقلي القاطع ، والا فهذه
الصفات كالكلام اللفظي لا تثبت بالشرع للزوم الدور • قال المحقق
عبدالحكيم ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على وجود الباري وعلمه
وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي عليه السلام بدلالة معجزاته • اما توقفه
على ما سوى الكلام فلان ثبوت موقوف على نبوته عليه الصلاة والسلام ،

الوقر الرابع

سمع كلام بصر ولا يرى عقل لها شبيهاً باوصاف الوردى

وهو موقوف على ظهور امر خارق يكون فعل الله تعالى ، لانه تصديق منه حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ، ولا شك ان خرق العادة حين الادعاء موافقاً للدعوى موقوف على كونه تعالى عالماً قادراً مختاراً • وايضا الرسول من ارسله الله تعالى لتبليغ الاحكام فلا بد ان يكون المرسل موجوداً قادراً على الأرسال عالماً بمعناه مختاراً يختار لمن يشاء من عباده • واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها نبينا عليه السلام مأخوذ من الكتاب ، وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته متوقف على كونه تعالى متكلماً انتهى • هذا كلامه الدال على ان ثبوت الشرع موقوف على الصفات الاربع ، وعلى الكلام اللفظي ، وعلى تصديق النبي بدلالة معجزاته • واما التحقيق فهو كما ان ثبوته ليس متوقفاً على السمع والبصر والكلام النفساني ، كذلك ليس موقوفاً على القدرة بالمعنى الاخص اي صحة الفعل والترك ولا على الارادة ، لان الباري تعالى وان كان موجبا يمكنه انزال الكتب وارسال الرسل وخلق العلم الضروري فيهم برسالتهم ؛ فالموقوف عليه لثبوت الشرع وجوده وحياته وعلمه وقدرته بالمعنى الاعم والكلام اللفظي وتصديق الرسول في ما جاء به بالمعجزات مثلاً ، فخذ هذا واحفظه لديك ، والله حفيظ عليك وفوائده الحفظ في الدارين تعود اليك •

(الوقر الرابع) في بقية الصفات السبع الذاتية

(سمع كلام بصر) اي ومنها هذه الصفات الثلاث ؛ اما السمع فصفة قديمة تتعلق بالمسموعات عند حدوثها فتتكشف بها انكشافاً تاماً بدون وصول الهواء المتكيف ولا حاجة الى الصماخ وتأثير الحاسة • واما البصر فصصفة تتعلق بالمبصرات وتتكشف بها انكشافاً تاماً عند حدوثها لا على سبيل التخيل

ما نبأ من عاقله اتاك اثبت علمه ، نفيت تاكا
ليس بها علم بلا استماع من صاحب الشريعة المطاع
قال السنوسي امامنا السري في بحث سمع ربنا والبصر
ليسا كما يكون للانسان ؛ خصا بالاصوات وبالألوان

أو التوهم مع ان للعلم تعلقا ازليا بهما قبل الحدوث ومعه وبعده (و) لما كان
ذاته وصفاته منزهة عن كل عيب ونقص وجب ان (لا يرى عقل) عاقل
(لها) اي لتلك الأوصاف بل ولما عداها من صفاته تعالى (شبهاً باوصاف
الورى) المحتاجة الى الآلات الموجبة للنقص فلا تتوهم انما مستحيلة له تعالى
لاحتياجها الى حاسة السمع والبصر واللسان الممتعة لذات الحق ، والا
فـ(ما) نافية أو استفهامية (نبأ) اي خبر (من) صاحب قوة (عاقلة)
(اتاك) بالفرق بين الصفات حيث (اثبت) حياته و (علمه) و ارادته وقدرته
(نفيت تاك) الصفات الثلاث مع ان مقتضى التوهم ان تنفى عنه ايضا ما
اثبتته لاحتياجها في الشاهد الى ما يتبرء عنه ذاته الجليل . ثم انه (ليس بها)
اي بتلك الصفات الثلاث بل وبغيرها ايضا (علم بلا استماع) لك (من)
حضرة (صاحب الشريعة المطاع) في الاوامر والنواهي المصدق في اخباره ،
واذا أسمعك بها وجب عليك الانقياد والاعتراف بوجودها ، ولا يجوز لك
اتباع الوهم الوسواس والسير في مسلك الحرز والقياس .

(قال) الشيخ العالم (السنوسي امامنا) في الدين (السري) الشريف
بتحليه حلية اليقين (في بحث) صفة (سمع ربنا و) صفة (البصر) له تعالى
(ليسا كما يكون للانسان) من السمع والبصر في انهما (خصا) بادراك
شيء خاص فخص السمع منا (بـ) ادراك (الاصوات و) بصرنا (با) حساس
(الألوان) والأضواء بل سمعه تعالى يدرك به المسموعات ، وبصره يدرك

مَسْمُوعُهُ جَلَّ وَعَزَّ الْمُبْصَرُ مَبْصَرُهُ مَسْمُوعُهُ تَبَصَّرُوا

الكلام

القول بالكلام قيل باعث لزوم أن قام به الحوادث
إذ ذا على المشتهر المعروف رُكِبَ مِنْ حَدَثَةِ الحروف
وإن حَمَلَتْهُ عَلَى النفسي فما سَمِعْنَاهُ مِنَ النَّبِيِّ «ص»

به المبصرات وغيرها (مسموعه) تعالى (جل) عن أن يحيط به علمنا
(وعزّ المبصر) له عن وصول ادراكنا اليه (مبصره مسموعه) ومسموعه
مبصره و(تبصروا) بالبصيرة تعلموا إمكان ذلك وإن اختصاصهما بالاحساس
الخاص فإنا شيء عادي يمكن خلافه ، لا عقلي يمتنع التجاوز عنه . سبحان
من فيه العقول تاهت * وذاته في عزها تباهت * فهو الذي قال رسول
لولاك * في دركه : سبحان ما عرفناك . [مهمة] والله تعالى ادراك سائر
المحسوسات لكن لما لم يرد الشرع باطلاق نحو اللامس عليه كلفنا اللسان
عنه ، وفي العلم كفاية لمن كان له دراية ، واليه تؤول الهداية .

(الكلام)

وأما الكلام فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة
يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة ، وهو المشهور بالكلام النفسي ثم
(القول بالكلام قيل) من جانب بعض ضعفاء العقول المعترضين على الحقيقة
أنه مشكل لأنه إما أن يراد به الكلام اللفظي المركب من الحروف والاصوات
أو الكلام النفسي ، فإن حملته على اللفظي فهو (باعث لزوم) محذور (أن
قام به) تعالى (الحوادث إذ ذا) كالكلام اللفظي (على) الوجه (المشتهر
المعروف) عند الناس (ركب من حادثة الحروف) أي من الحروف الحادثة
لأنها متعاقبة في الوجود تحدث كل حرف منها بعد انقضاء ما قبلها (وإن
حملته) أي الكلام (على) الكلام (النفسي) الدائر على لسان الأشاعرة

ليس كلام ربنا حقيقة وكلمة ذي للظي رمية
 قل الأدلة لم تدل الا على ان التكلم به يقوم لا
 ذاك الكلام الحادث المقدم وليس من فقد القيام يلزم
 ان لم يكن كلامه ، وكيف لا يكون ذا كلامه جل علا
 وبكلام كل من تكلمنا فذا حقيقة اليه يتمي

(ف) يلزم منه محذور هو ان (ما سمعناه من النبي) العظيم من آيات القرآن
 الكريم (ليس كلام ربنا حقيقة) بل مجازا تسمية للدال باسم المدلول
 (وكلمة ذي) اي وهذا القول قول (للظي) اي الى لهب نار جهنم
 (رمية) ناظرة وذلك للاجماع على ان ما سمعناه من النبي صلى الله عليه
 وسلم من القرآن كلام الله تعالى حقيقة ؛ فالقول بخلاف ذلك كفر يدخل
 صاحبه النار . واذا سمعت ذلك الاشكال فـ(قل) في جوابه مختاراً للحق
 سائرا على نهج الشيخ ابي الحسن الأشعري ومن والاه على ما قرره صاحب
 المواقف وحمل كلام الشيخ عليه ان (الادلة لم تدل الا على ان التكلم به)
 تعالى (يقوم) حيث تواتر من الانبياء الكرام عليهم الصلاة والسلام ان الله
 تعالى متكلم واجمع عليه الامة وقال تعالى وكلم الله موسى تكليما (لا ذاك
 الكلام) اللفظي (الحادث المقدم) ذكره لتعذر قيام الحوادث به تعالى ووجب
 ان يحمل ذلك على الوجه اللائق بذاته العلية وهو التكلم بالكلام النفسي
 (و) ما اوردت من انه يلزم ان لا يكون ما سمعناه من النبي صلى الله عليه
 وسلم كلامه تعالى فمدفوع اذ (ليس من فقد القيام) اي قيام الكلام اللفظي
 المرتب الحادث به تعالى (يلزم ان لم يكن) الكلام الملفوظ المنزل (كلامه)
 تعالى بل هو كلامه ومنسوب اليه حقيقة (وكيف لا يكون ذا) الكلام المؤلف
 المرتب (كلامه جل) ذاته و(علا) قدره (و) الحال انه (بكلام كل من
 تكلمنا) وصدر منه (فذا) الكلام (حقيقة) لا مجازا (اليه) اي الى ذلك

مع انه ليس به يقوم والالتناء حقيقة معلوم
اذ يتكلم به قد قاما حصل ، وهو غير الكلام
لانه التأليف للكلام كذا في حق خالق الأنام
لكن ما قام بنا مدنس آلي ، الذي به مقدس
واصبحت الفاظنا ذوات تقضيات وتجددات
وانما ذاك لخلق الباري تاكم في الهواء بلا استقرار
لو كان ذا لنفسها لم يوجد سماع الاقرب كمثل الأبعد

المتكلم (ينتمى) وينتسب (مع انه) اي ذلك الكلام (ليس به) اي بذلك
المتكلم (يقوم) لقيامه بالهواء الحاصل في مخارج الحروف منه (والالتناء)
والنسبة لذلك الكلام الى من يصدر هو منه (حقيقة معلوم اذ ب) سبب
(تكلم به) اي بذلك الشخص (قد قاما) وكان صفة له (حصل) ذلك
الكلام الملفوظ القائم بالهواء (وهو) اي والتكلم (غير الكلام لانه) اي
التكلم هو (التأليف للكلام) واما الكلام فهو الحاصل منه القائم بغيره .
واذا علمت ان التكلم غير الكلام لان التكلم قائم بالمتكلم والكلام بغيره فاعلم
ان الحال (كذا في حق خالق الأنام) فالتكلم صفته وهو بمعنى الاتصاف
بالمعنى القديم الشامل للألفاظ القديمة الغير المرتبة في حقه تعالى ولمبدء تأليفها
(لكن ما) اي التكلم الذي (قام بنا مدنس) فانه امر (آلي) اي محتاج
عند التأليف به الى الآلة كاللسان أو الفم ومخارج الحروف القائمة بالهواء ،
وهو في حد ذاته حادث لحدوث موصوفه . واما التكلم (الذي) قام (به)
تعالى فهو (مقدس) عن شائبة النقص فهو في ذاته وصف قديم قائم بذاته
ومبدء للألفاظ المؤلفة القديمة القائمة به تعالى بدون ترتب وتعاقب وغيره مما هو
من سمات الحدوث (واصبحت الفاظنا ذوات تقضيات وتجددات) لعدم مساعدة

والقول بالمثل خلاف الظاهر فلم يميل إليه رأي الماهر
لو ما برى ذهي كذا رب الوري فالفهم قد تعسر أو تعذرا
بضوء ذ ترفع ظلمة الحجب لا مثل تفصيل سيأتي في الكتب

الآلات (وإنما ذاك) التقضي والتجدد فينا (لخلق الباري) تعالى (تأكم)
الالفاظ الصادرة منا (في الهواء) الجاري في المخارج الحرفية (بلا
استقرار) لا لانه مقتضى ذاتها اذ (لو كان ذاك) التقضي (لنفسها) ومن
لوازم ذاتها بدون دخالة قيامها بالهواء (لم يوجد سماع) الشخص (الأقرب
كمثل) سماع الشخص (إلا بعد) في آن واحد لكن التالي باطل اذ قد
يسمعان معا بل يسمعه الأبعد قبل الأقرب اذا هبت الريح بسرعة هائلة
اليه ، وذلك دليل قاطع على ان منشأ ما مر قيامه بالهواء ووصوله الى السامعة
بوسيلة الهواء ، واذا كان تقضيه وترتبه لذلك فيمكن وجوده وسماعه بدون
دخالته على وجه غير مترتب وغير متقضى يعلمه الله سبحانه وتعالى (والقول)
بان اللفظ الذي يسمعه الأبعد ليس ما يسمعه الأقرب الواصل بواسطة
وصول الهواء اليه ، وإنما هو (المثل) له خلقه الله بعد فناء ما يسمعه الأقرب
فهو (خلاف الظاهر فلم يميل اليه رأي) الجاذق (الماهر) فان قيل لم خلق
الله تعالى الكلام فينا مرتبا ومتقضى شيئا فشيئا ، قلنا (لو ما برى) اي ما خلق
الله تعالى (ذهي) الألفاظ فينا (كذا) المذكور من لفظ حادث غير مرتب
وقوله (رب الوري) فاعل بري وجواب لو قوله (فالفهم) لها اي لتلك
الألفاظ الغير المرتبة (قد تعسرا) لاختلاط الحروف بعضها ببعض في السامعة
(أو) اي بل قد (تعذر) الفهم وامتنع كما يعلم بمراجعة الوجدان (بضوء
ذلك) الجواب الجاري من الشيخ الأشعري وموافقيه على ما حمل عليه
كلامه صاحب المواقف (ترفع ظلمة الحجب) الحاجة للقلوب عن درك

معنى .كلام علام الغيوب (لا) سيما (مثل تفصيل) له (سيأتي في) الايمان
بـ(الكتب) المنزلة من الله سبحانه على المرسلين صلوات الله وسلامه عليهم
أجمعين .

واذا سمعت ذلك فاعلم ان مقام الكلام مِضمارُ فرسان علماء الكلام
ومحارُ افهام العلماء الاعلام فلا بأس ان نفصل المذاهب المشهورة فيه فنقول :
المستفاد من كلام المحقق الدوّاني رحمه الله ان هناك قياسين متعارضين في
النتيجة : الاول كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له قديمة فكلامه تعالى
قديم . الثاني كلام الله تعالى مركب من الحروف المتعاقبة في الوجود وكل
ما هو كذلك حادث فكلامه تعالى حادث فلا بد من القدح في أحدهما ضرورة
استحالة حقبة النقيضين فمنع اهل " كل " مذهب مستقل بعضا من المقدمات .
والمذاهب المشهورة هنا سبعة الاول مذهب الحنابلة القائلين بان كلامه تعالى
كلام لفظي فقط ، وهو عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والأصوات
وهي قديمة قائمة بذاته تعالى ؛ فهم معترفون بالقياس الاول ونتيجته
ويقدحون في كبرى القياس الثاني . وفي المواقف ان هذا المذهب باطل
ضرورة فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء ما قبله فيكون له اول
فلا يكون قديما . الثاني ما ذهب اليه جمهور المعتزلة حيث قالوا ان كلامه
تعالى لفظي فقط وهو مؤلف من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ، ومعنى
كونه متكلماً عندهم انه موجد لتلك الاصوات والحروف في السّنة المَلَك
والرسل الكرام وشجرة موسى عليهم السلام ، وصورتها في قلوبهم ، ونقشها
في اللوح المحفوظ ، فهم يقدحون في القياس الأول ويعترفون بالقياس الثاني
ونتيجته ، لكنهم لا يقولون بقيام الكلام بذاته تعالى ، ويدّعون ان معنى
المتكلم من اوجد الكلام في غيره على ما علمته ، وما تقوله المعتزلة من الكلام
اللفظي لا تنكره الأشاعرة وانما يدّعون وراء ذلك كلاما نفسيا قديماً قائماً

بذاته فمأل الخلاف بينهم وبين المعتزلة انهم يقولون بالكلام النفسي القديم وبالكلام اللفظي الحادث ، والمعتزلة لا يقولون الا بالكلام اللفظي الحادث القائم بغيره تعالى كما مرّ آنفاً •

الثالث مذهب الكرامية من المعتزلة وهم قائلون بالكلام اللفظي الحادث فقط ويقولون انه مركب من الأصوات والحروف المتعاقبة الحادثة لكنهم يدعون قيامه بذاته تعالى • ولا يتحاشون عن قيام الحوادث به فيخالفون الحنابلة في القول بقدمه والمعتزلة في قيامه بغيره تعالى والاشاعرة في القول بالكلام النفسي القديم ؛ فهم يقدحون في القياس الاول ويعترفون بالقياس الثاني ويلتزمون نتيجته كما مرّ •

الرابع مذهب صاحب المواقف وقد حمل الرأي المشهور عن الشيخ الاشعري عليه وقال ان كلام الله تعالى هو المعنى القديم القائم بذاته وذلك المعنى يعم الألفاظ المؤلفة والصفة التي هي مبدء لتأليفها ، ويرى ان لفظ المعنى في كلام الشيخ حيث قال « كلام الله هو المعنى النفسي الخ » بمعنى الأمر القائم بالغير سواء كان نفس الالفاظ المؤلفة أو مبدء تأليفها ، واجاب عما يرد عليه من ان الالفاظ مترتبة متقاضية فكيف تكون قديمة بان الترتب انما هو في التلفظ الواقع مِنّا لعدم مساعدة الآلات فهو معترف بالقياس الاول وقادح في القياس الثاني بمنع كبراه فهو قائل بالكلام اللفظي الحادث وبالكلام النفسي القديم أعم من الالفاظ المؤلفة القديمة على ما سبق ومبدء تأليفها •

الخامس مذهب الجلال الدواني فقد قال ان كلام الله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدء ترتيبها وتأليفها ، وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المترتبة ايضاً بحسب وجودها العلمي ازلية ، بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي ، وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه

الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهو بحسب هذا الوجود كلام لفظي فالجلال لا يقول بقدم ذات ونفس الألفاظ كصاحب المواقف ، وانما يقول بقدم صورها العلمية وهي ازلية وغير مرتبة واجمالية وتكفي الصورة الأجمالية في العلم ، فالكلام النفسي عنده هو الصفة القديمة التي هي مبدء لتلك الألفاظ المؤلفة الموجودة في علمه الازلي والكلام اللفظي عنده هو الالفاظ المنزلة الحادثة .

السادس مذهب الشيخ الأشعري وَمَنْ وافقَه على رأي غير صاحب المواقف وهو ان الكلام الذي هو صفة له تعالى صفة قديمة قائمة بذاته وليس من قيل الحروف والأصوات فلا يكون عربيا ولا عجميا ، بل هو مبدء لتأليف كل كلام باي لغة كانت ومبدء للأخبار والانشاء وليس شيئا منها كما ان قوة العلم يدرك بها الأشياء وليست منها ، وكما ان قوة الباصرة يبصر بها الاضواء والألوان وليست منها بل هما قوتان مودعتان في المحل الخاص ، وعليه فلا تنقسم في الازل الى الاخبار والانشاء ولا تعدد لها فيه وانما تحصل تلك بحسب تعلقها بالحوادث في ما لا يزال ، فلا يرد عليه لزوم الأمر والنهي في الأزل بدون المأمور والمنهي ، ولا لزوم الكذب في الأخبار الماضية اذ لا سابق على الازل ، وذلك لان هذه الامور ليست ازلية وانما هي حادثة بحسب التعلقات اللايزالية . ثم دلالة الكلام اللفظي عليها عقلية من دلالة الاثر على المؤثر فانه ناشيء من المعاني النفسية كالأخبار والطلب أعنى الأمر والنهي والاستفهام وغيرهما من الأمور العقلية الحاصلة بحسب تعلقات الصفة الذاتية القديمة بالمخبر عنه والمخبر به والمأمور والمنهي وغيرها في ما لا يزال وتلك الدلالة عقلية ، واما دلالته على المعنى الذي وضع هو له فدلالة وضعية ، وقد تسمى المعاني التي وضعت لها الالفاظ بالمعاني

الاول وتلك الصفة القديمة بالمعنى الثاني • وعليك ان لا تشبهه فان المعاني
الاول معانٍ وضعية تدل عليها الالفاظ وضعا ، واما تلك الصفة المعبرة بالمعنى
الثاني فهي مدلول عقلي لا وضعي اذ هي المنشأ لحدوث الالفاظ والمعاني
الاول فاحفظه وعض عليه بالنواجذ •

ثم انه كما يقول بالكلام النفسي القديم القائم بذاته ، كما علمت ،
يقول بالكلام اللفظي الحادث المرقوم نقشا في اللوح والمعلوم صورة في
القلوب والمملفوظ على السنة الملك اولا والرسل ثانيا واتباعهم ثالثا ورابعاً وهلم
الى ما لا يعد ولا يحصى ، وهو كلام الله تعالى وحده ولا علاقة لما سواه فيه ،
وافضله القرآن العظيم الذي قال تعالى في حقه [انا نحن نزلنا الذكر وانا
له لحافظون] •

[مهمة] وان شئت زيادة ايضاح للمقام فاعلم انه كما يطلق العلمُ
والارادةُ والقدرةُ على المعاني المصدرية التي هي الكشف والتخصيص
والتأثير ، وعلى المعاني الاسمية التي هي الصفات الذاتية التي تكون مبادئ
لها ويشتق منها بالمعنيين العالم المرید القادر بمعنى الكشف المخصص المؤثر
وبمعنى المتصف بالصفات التي تكون مبادئ لها كذلك الكلام يطلق على
المعنى المصدري الذي هو التكلم واخراج الالفاظ الى حيز الوجود ، وعلى
المعنى الاسمي الذي هو مبدء لذلك ووسيلة له ، ويطلق التكلم عليه تعالى
بالمعنيين فاذا اطلق عليه بالمعنى الاول فالمراد به انه موجد للألفاظ في السنة
الملك والرسل بدون علاقة انشاء لها منهم ، وهذا التكلم حادث ولا بأس في
صدوره من الله وقيامه به اذ لا نزاع في جواز قيام الاوصاف الفعلية كالخالق
والرازق بذاته القديم لانها اعتباريات ، واذا اطلق عليه بالمعنى الثاني فمعناه
انه موصوف بالتكلم بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته البسيطة في نفسها
التي تنشأ منها الاخبار والطلب النفسيان من الحكاية عما وقع أو هو واقع

أو سيقع ومن الأمر والنهي والاستفهام وغيرها من نحو الاستنكار والتوبيخ ،
وليس شيء منها داخلاً في العلم والارادة والقدرة فان العلم صفة كشف
والارادة صفة تخصيص والقدرة صفة تأثير ، فيجب أن يكون لها مبدء
ولا شيء يصلح مبدء لها الا صفة الكلام النفسي سواء كانت تلك الأمور
موجودة في الازل معه باعتبار التعلق المعنوي الازلي كما هو رأي بعض ،
أو حادثة بحدوث التعلقات التجيزية في ما لا يزال كما هو رأي المحققين
والتكلم بالمعنى المصدري حادث كما سبق آنفاً ، وكذلك الكلام بمعنى الحاصل
بالمصدر كالألفاظ المنزلة • واما التكلم بالمعنى الاسمي فهو وصف ذاتي قديم
قائم بذاته تعالى • واما الألفاظ فان كان المراد بها الصور العلمية لها كما
أفاده الدواني فلا نزاع في ازليتها كما هو شأن الصورة العلمية للممكنات
والواجب والممتنع لكنها في هذه المرتبة راجعة الى العلم ، وان كان المراد
بها نفس الألفاظ كما هو رأي صاحب المواقف فانها قديمة ايضاً ولكن لا نقدر
ان نقول بقديم الألفاظ العينية بلا ترتب وتعاقب بين اجزائها ومن يقتدر عليه
فليعتبر فان فوق كل ذي قدرة قدير كما ان فوق كل ذي علم عليم الا الملك
المهيمن الحكيم • وقد تقرر عند جمهور اهل السنة من الاشاعرة والماتريدية
ان الألفاظ المرقومة نقشا في اللوح والجارية نفساً على السنة الملك والرسل
الكرام والثابتة صورة علمية في قلوبهم حادثة ، ومع ذلك فهو كلام الله تعالى
ومنتسب اليه بمعنى انه لا علاقة لأحد في ترقيمه في اللوح وتنزيله مع
الوحي على الرسل الكرام عليهم الصلاة والسلام • هذه عقيدة اهل الحق
ثبتنا الله عليها بمنه وفضله •

علاوة

ارجاعها الى الصفات السالفة شَنِشِنَةً لظاهر مخالفة
! مال ماهر لتلك الصورة بلا ضرورة ؛ ولا ضرورة

(علاوة) لبيان استقلال هذه الصفات الثلاث

(ارجاعها) اي ارجاع هذه الصفات اعني السمع والبصر والكلام
(الى الصفات السالفة) الذكر كما اشتهر ان الشيخ ابا الحسن الأشعري
رضي الله عنه ارجع السمع والبصر الى العلم بالمسموعات والمبصرات بحيث
تكشفان به انكشافا تاما عند حدوثهما وان كان له تعلق آخر ازلي بهما قبله
وكما نقل عن بعض ان الكلام عبارة عن القدرة على ايجاد الكلام في الغير
(شَنِشِنَةً) اي دأب (لظاهر) النصوص الدالة على نبوتها واستقلالها
(مخالفة) كما ان قول المعتزلة معنى كونه تعالى متكلما خلقه الكلام في الغير
كذلك (ما) نافية (مال) عالم (ماهر لتلك الصورة) اي صورة ارجاعها
اليها (بلا ضرورة) داعية اليها (ولا ضرورة) تدعو اليها فهي صفات
مستقلة . وما يدل على مخالفة الكلام النفسي للعلم اليقيني ان الانسان قد
يخبر عما يعلم خلافه ، وللعلم التصوري ان الشك في وقوع النسبة
يتصورها ويتصور طرفيها البتة ، ولا يجد الكلام النفسي عند عدم قصد
الأخبار ، وعلى مغايرته لمطلق العلم انه لو كان هو العلم لكان كل كلام
يتعلق به علمنا كلاماً لنا لكن التالي باطل ؛ اما الملازمة فلان كل ما يتعلق
به مبدء التركيب والتأليف منّا فهو كلام لنا ، فلو كان ذلك المبدء هو العلم
لزم ان يكون ما يتعلق به علمنا كلاماً لنا ، واما بطلان التالي فبديهي . ويدل
على مخالفته للارادة انه تعالى امر أبا لهب بالإيمان فقد وجد هناك الطلب
النفسي الذي هو قسم من الكلام مع انه لم يردده اذ لو اراده لآمن . وعلى

الوقر الخامس

ما بقيت من التي قد ذكرت سبعٌ وكانت عندهم اشتهرت
بمعنوية ، وهذا القال لِمَنْ لديه نبت الاحوال
ككونه حيا الى التمام واستحسننت في مثل ذا المقام

مخالفته للقدرة ان الكلمات المؤلفة القرآنية مثلا موجودة بالصورة العلمية في
علمه ازلا ولا شك ان مبدء تأليفها هو صفة الكلام اذ لا دخل للقدرة في ذلك
التأليف لان اثر القدرة حادث وهي قديمة واما مخالفتها لغيرها فظاهرة •

(الوقر الخامس) في الصفات المعنوية التي اثبتها المعتزلة

(ما بقيت من) الصفات العشرين (التي قد ذكرت) سابقا هي (سبع ،
وكانت عندهم اشتهرت بمعنوية) لكونها معاني ثابتة في نفس الامر وفي
الذهن لا في الخارج (وهذا القال) اي القول يسند (لمن) من المتكلمين
(لديه ثبت الاحوال) وهم المعتزلة وذلك (ككونه حيا الى التمام) اي وكونه
علما وكونه مريدا وكونه قادرا وكونه سميعا وكونه بصيرا وكونه متكلمي
(واستحسننت) هذه الصفات الاعتبارية الموجودة في نفس الامر لا الاعيان
(في مثل ذا المقام) مقام وحدة الملك العلام • قال في الحاشية : يعنى ان
شأن الوحدة المتفرد بها الحق جل جلاله وعلا ، وحال الوجوب التام الذي
استبد به تعالى يقتضى توحيدها الى حد لا يشوبه تكثر الصفات والشئون
ايضا لكن مقتضى مقام اظهار الصفات الكاملة ، على ما هو مشرب المحيين
المشتاقين ومذهب الكتاب والسنة المنبع لاغتراف المجتهدين الصادقين ليكون
دلا لا على معرفته عز وجل ، اثبات اوصاف الجمال والجلال باي طرز
يوهم حسنا وكمالا له تعالى ؟ فلذلك استحسننت هذه اثباتها كسائر الصفات
له انتهى • قلت لا شك في ثبوت هذه الصفات في نفس الامر لا في الاعيان

وَعَدَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ وَصَفَ الْبَقَاءِ وَبَعْضُ التَّكْوِينِ مِمَّا سَبَقَا
مِنْ نَحْوِ عِلْمٍ ، وَبِهِ نَحَافَةٌ بَلْ ذَاكَ سَلْبِيٌّ وَذَا إِضَافَةٌ
مِنْ صِفَةِ الْأَفْعَالِ كَالْأَكْرَامِ وَالْخَلْقِ وَالْأَحْيَاءِ وَالْإِنْعَامِ

وَالْمُعْتَزِلَةُ الْقَائِلُونَ بِهَا لَمَّا أَنْكَرُوا زِيَادَةَ الصِّفَاتِ وَلَمْ يُمْكِنَهُمْ أَنْكَارُ آثَرِهَا
التَّجَاؤُا إِلَى الْقَوْلِ بِتِلْكَ الصِّفَاتِ الْمَعْنَوِيَّةِ ، وَنَحْنُ نَعْتَرِفُ بِهَا لَوْجُودِهَا فِي
نَفْسِ الْأَمْرِ لَكِنْ لَا نَعُدُّهَا مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ لَكُونِهَا مَعْدُومَةٌ فِي الْخَارِجِ •
هَذَا (وَعَدَّ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ) وَهُوَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ
عَنْهُ (وَصَفَ الْبَقَاءَ وَبَعْضُ) آخَرُ مِنْهُمْ وَهُوَ الشَّيْخُ أَبُو مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيدِيُّ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صِفَةً (التَّكْوِينِ مِمَّا سَبَقَا مِنْ نَحْوِ عِلْمٍ) كَالْأَرَادَةِ وَبَاقِي الصِّفَاتِ
الذَّاتِيَّةِ (وَ) لَكِنْ (بِهِ) أَيِ فِي هَذَا الْعَدِّ (نَحَافَةٌ) وَهَذَا (بَلْ ذَاكَ) الْأَوَّلُ
أَيِ الْبَقَاءِ وَصَفَ (سَلْبِيٌّ) عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ قَبُولِ الْفَنَاءِ (وَذَا) الْثَانِي أَيِ
التَّكْوِينِ (إِضَافَةٌ مِنْ) قِيلَ (صِفَةُ الْأَفْعَالِ كَالْأَكْرَامِ وَالْخَلْقِ وَالْأَحْيَاءِ
وَالْإِنْعَامِ) وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْهُمَا مِنَ الْأَوْصَافِ الْعَيْنِيَّةِ الثَّابِتَةِ فِي الْخَارِجِ فَلَا وَجْهَ
لَعُدُّهُمَا مِنَ الصِّفَاتِ الذَّاتِيَّةِ •

ثُمَّ الْقَوْلُ فِي الْبَقَاءِ سَبَقَ وَأَمَّا التَّكْوِينُ فَنَقُولُ اثْبَتَهُ الْحَنْفِيَّةُ وَعَدَّوْهُ صِفَةً
زَائِدَةً عَلَى الذَّاتِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ اخْتِذَاً مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى [كُنْ فَيَكُونُ] فَانَّهُ
تَعَالَى جَعَلَ قَوْلَهُ « كُنْ » مُتَقَدِّمًا عَلَى وَجُودِ الْحَوَادِثِ وَالْمُرَادُ بِهِ صِفَةُ التَّكْوِينِ
وَالْإِبْجَادِ وَلَيْسَ هُوَ الْقُدْرَةُ لِأَنَّ أَثَرَهَا صِحَّةُ الشَّيْءِ وَالصَّحَّةُ لَا تَسْتَلْزِمُ
الْكُونُ فَهُوَ أَثَرُ التَّكْوِينِ لَا الْقُدْرَةُ • وَرَدَ ذَلِكَ بِأَنَّ صِحَّةَ الشَّيْءِ امْكَانُهُ وَهُوَ
لَا زِمَ لَذَاتِ الْمُمْكِنِ وَمَا بِالذَّاتِ لَا يَعْطِلُ فَلَا تَصْلَحُ أَثَرًا لِلْقُدْرَةِ ، بَلِ الْمَقْدُورِيَّةُ
نَعْلَلُ بِالْإِمْكَانِ فَيُقَالُ هَذَا مَقْدُورٌ لِأَنَّهُ مُمْكِنٌ وَكُلُّ مُمْكِنٍ مَقْدُورٌ ، كَمَا يُقَالُ
هَذَا غَيْرُ مَقْدُورٍ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ فَأَثَرُ الْقُدْرَةِ هُوَ الْكُونُ وَالْوُجُودُ بِالْفِعْلِ

١ الصحة والأمكان • فان قيل الصحة التي جعلوها اثراً للمقدرة ليس هي
لأمكان الذاتي للشيء حتى لا يعلل بها ، بل بمعنى صحة الابداع والتأثير
هي اثر القدرة ، واما ما ينشأ من التكوين فهو الوجود بالفعل فاختلف
لأثران والمؤثران • قلنا بعد امكان الشيء الذي هو لازم لذاته فكل من
لطرفين يصلح اثراً للقدرة ولا يحتاج صدور احدهما الا الى الارادة
لمخصصة له فلا حاجة بعدهما الى شيء •

وايضاح المقام انه اذا اوجد الفاعل شيئاً فهناك ذات الفاعل ، وصفة فيه
تكون مبدءاً للتأثير ، ونفس التأثير ، والأثر الحاصل منه ، وامكانه • فاما
الأمكان فهو من لوازم ماهية الممكن اذ لا الى الأبد ولا يعلل بشيء حتى
يحتاج الى التكوين لأفادته • لا يقال اذا كان الامكان ازلياً يلزم امكان ازلية
الممكنات والتالي باطل لتبوت حدوث العالم بالبرهان ؛ لانا نقول الملازمة
الشرطية مسلمة على ما حققه بعض المحققين من ان ازلية الامكان
مستلزم لامكان الازلية وبطلان التالي ممنوع كيف وانما يلزم المحذور لو
لزم من امكان ازليتها فعليتها وليس كذلك ؛ لجواز ان يمنع منها مانع كتعلق
ارادة الباري بوجودها في الوقت الخاص ، على ان الفاعل اذا كان مختاراً
فسبق اختياره للشيء كافٍ في حدوثه • واما التأثير فهو عبارة عن التعلق
الخاص للفاعل بالمفعول واخراجه من العدم الى الوجود فلا يجوز ان يكون
هو التكوين لان القائل به قائل بانه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فهو امر
وجودي والتأثير امر اضافي اعتباري ، ولا يحتاج الى التكوين ايضاً
لذلك ولكفاية تخصيص الارادة للمقدور في وجوده الرباطي ، فلم يبق
الا الفاعل وصفته التي تكون مبدءاً للتأثير وهي القدرة التي هي صفة من
شأنها التأثير حسب تخصيص الارادة •

واما ما قاله المولى الخيالي رحمه الله منتصراً لاعتبار التكوين صفة

كَكُنْهَ عَنْ كُنْهٍ وَصْفِهِ اتَّقُوا بِخَائِضٍ فِي وَصْفِهِ لَا تَلْحَقُوا

قديمة وهو قوله « ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ، وان لم يوجد بعد ، وهذا المعنى يعم الموجب ايضا » فقد اجاب عنه بعض المحققين بان ذلك المعنى هو القدرة بالمعنى الأعم وهي القوة المؤثرة مطلقا ، ونحن نقول بها لكن لما اثبتنا الارادة خصصناها وجعلناها الصفة التي هي مبدء الفعل والترك بالأختيار فلم يكن التكوين وصفا قديما زائدا على الصفات بل هو عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور . قال في شرحه للعقائد النسفية : والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجابا له ، واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك ، فحقيقته كون الذات بحيث تعلق قدرته بوجود المقدور نوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى انتهى .

ولما ذكر الصفات العشرين وتكلم فيها كما ينبغي أراد ان يرشد الطالبين الى الاكتفاء بما يمكن معرفته لهم عادة كما درج عليه السلف فقال (ككنهه عن كنه وصفه اتقوا) و (بخائض) اي يقوم خائض (في) بحث (وصفه) بدون لزوم وفائدة (لا تلاحقوا) فان الخوض بلا فائدة تعب ونصب اي آمنوا بوجود صفاته الدائرة على السنة اهل الحق الآخذين بهدى الكتاب والسنة السنية ، واتقوا عن الخوض في بحث كنه وصفه الذي لا تصلون اليه عادة وليس الخوض فيه من العبادة ، كما يجب عليكم ان تتقوا الخوض في بحث كنه ذاته ؛ فان المعلوم منه الوجود الواجب الموصوف بالكمال المنزه عن النقص [ودرك كنه الوصف والموصوف * امر علا عن

زائدة عن ذاته عزّ علا ، أو عينها وغيرها ، اولا ولا
فليس من جنابه اللطيف على الوري بذلك من تكليف
كلّ تجاه وجهة يولسى خيلي ؛ ففصل ان ترم او خلّ

دركنا المأووف [وتفصيل المقام انهم اختلفوا في جواز العلم بحقيقته تعالى
للشعر ؛ فمنعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كآمام الحرمين والامام حجة الاسلام
الغزالي ، وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع : قالوا المعلوم اما بالبدئية
أو بالنظر ولا بدئية هنا والنظر اما في الرسم أو في الحد والنظر في الرسم
لا يفيد الحقيقة ، واما في الحد فلا يمكن لعدم التركيب فيه . والجواب
منع حصر المدرك في البدئية والحد ؛ لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما
ليس ضروريا . واجازه الكثيرون منا وتوقف القاضي ابو بكر وضرار بن
عمرو . ثم اختلف القائلون بالجواز في وقوعه فمنعه جمهور المحققين من
الفرق الإسلامية وغيرهم ، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا .
واما الخوض في ان الصفات هل هي (زائدة عن ذاته) اي عليه
(عز) و (علا او) ليست زائدة بل هي (عينها ، و) على تقدير كونها زائدة
فهي (غيرها) كما هو الظاهر (اولا) هي عينها (ولا) غيرها بناء على
الأصطلاح الجديد في معنى الغير أو على ما اسلفناه من تحقيق المحقق الهندي
رحمه الله (فليس من جنابه اللطيف على الوري بذلك من تكليف) والمقام
غامض آب عن الانقياد للأفكار فلا وجه للتوغل في ذلك الامر العسير بدون
تكليف من الشارع القدير . قال جلال الملة والدين الدواني سمعت بعض
الاصفياء يقول عندي ان زيادة الصفات وعدمها مما لا يدرك الا بالكشف
للقلوب ومن اسندهما الى غير الكشف فانما يظهر له ما كان غالبا على اعتقاده
بحسب النظر الفكري ولا اري بأسا في اعتقاد النفي والاثبات في هذه المسألة

انتهى • ثم القائلون بالوجوه السابقة (كل) منهم (تجاه وجهة يولى) وجهه
يا (خلى) وحبيبي (فصل) الاقوال واربابها (ان ترم) التفصيل (أو
خل)ها مجملة وفوض امرها الى علم الاله الجليل •

(الوقر السادس) في توجيه بعضهم

لقول القائلين بالزيادة والقائلين بالعينية بحيث يجتمعان

اعلم اولاً انه ذهب الفلاسفة الى ان صفاته تعالى عين ذاته ، وحذا
حذوهم المعتزلة متمسكين بان في اثبات الصفات الزائدة ابطالاً للتوحيد ؛
لأنها موجودات قديمة مغائرة لذاته تعالى ومتغايرة في ما بينها فيلزم قدم
غير الله وتعدد القدماء والقول به كفر • على انها اذا كانت مغائرة لذاته تعالى
فان كانت واجبة لذاتها لزم القول بتعدد الواجب لذاته ، أو ممكنة احتاجت
الى علة مؤثرة لا يجوز ان تكون غير الله سبحانه للزوم احتياج الباري الى
غيره في صفاته فتعين ذاته ، فاما ان تنسب الى ذاته تعالى بتوسط الارادة فيلزم
التسلسل في بعضها والحدوث في كلها لان اثر المختار حادث ، أو بالأضطرار
فيلزم ايجابه فيها تعالى عن ذلك علواً كبيراً ؛ فوجب ان تكون صفاته عين
ذاته تعالى لا بمعنى انها امور موجودة وهي عين ذاته تعالى بداهة امتناع اتحاد
الصفة مع الموصوف ، بل بمعنى ان الآثار الصادرة من الذات بتوسطها تصدر
من نفس الذات الواجب بدون توسط شيء هناك • نعم قالوا بصفات مغنوية
ككونه تعالى حياً الى آخر الصفات وهي عندهم من الأحوال بمعنى ما ليست
معدومة في نفس الامر ولا موجودة في الاعيان ولا بأس في اعتبارها وفي ذلك
حقيقة التوحيد •

وذهب جمهور اهل السنة الى انها غير ذاته تعالى وزائدة عليه حيث
نطقت النصوص بانه تعالى حي عالم مرید قادر سميع بصير متكلم ، وصدق
المشتق على شيء يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له ، وليس المأخذ الذي هو

الحياة والعلم ونظائرها من الاعتباريات كالامكان والوجوب والامتناع ؛
حتى يقال بزيادتها على الموصوف ذهنا لا عينا بل هي حقائق عينية فان العلم
مفقود في زيد مثلا ثم يحصل فيزداد شيئا فشيئا وبه يحصل التفاوت بين
الناس ، وليس المراد بهذا الكلام القياس حتى يقال ان قياس الغائب على
الشاهد غير مفيد ، على ان ما يفيد القياس هو الظن ولا يعتبر في الاعتقاديات ،
بل المقصود التنبيه على بداهة كونه عينا بملاحظته في زيد ؛ فان العلم علم
وان كان للذات قديما شاملا وفيها حادثا وغير شامل . وما يقال ان دعوى
البدئية في محل النزاع غير مسموعة مخصوص بما لم يكن بدئيا جليا
يعترف به كل منصف واذا كانت حقائق عينية كانت زائدة على الذات ذهنا
وعينا ومغايرة له فيهما ومتغايرة في ما بينها . وردوا على المعتزلة بان المحذور
تعدد القدماء التي هي ذوات مستقلة لا التعدد الحاصل من وجود ذات
موصوف بصفات قديمة وان الصفات ممكنات خاصة بالذات ومستندة الى
ذاته تعالى فحسب والأيجاب في ثبوت صفات الكمال كمال ، واشتهر عن
الشيخ الامام ابي الحسن الأشعري رضي الله عنه ان صفاته تعالى زائدة على
ذاته وليست عينه ولا غيره . ولما كان هذا جمعا ورفعا للنقيضين أولوا كلامه
بإبتناؤه على اصطلاح جديد في معنى الغير خلاف معناه اللغوي من نقيض
هو هو ، وقالوا ان الصفات كما انها ليست عين الذات كذلك ليست غير
الذات لامتناع الانفكاك بينها وبين الذات فلا محذور في تعددها وقدمها
لعدم مغايرتها لذاته تعالى ، وقد سبق منا نقلا عن المحقق عبد الحكيم حقيقة
مراد الشيخ ، وانه لم يأت باصطلاح جديد في معنى الغير فراجع .

ومنهم من جعل النزاع المشهور في زيادة الصفات وعينيتها لفظيا كما

وقيل مَنْ حُكِمَ بالزيادة خواصّها خصص بالأرادة
لأجلِ ذَا قالوا ذِمِ الصفاتُ لا عينٌ ولا غيرٌ له ، عزّ علا
مَنْ مِنْهُ تخصيصٌ لغيرين بدأ إمكانُ الأوصافِ عليه ورَداً

نقله الناظم بقوله (وقيل من حكم بالزيادة) أي زيادة الصفات على الذات
(خواصها) أي خواص الصفات وهي المعاني المصدرية التي نشأت منها
(خصص بالأرادة) أي بأرادته في قوله بها لا نفس الصفات التي هي المبادئ
وإدعى ذلك القائل أنه (لأجل ذلك) التخصيص (قالوا) أي الشيخ الأشعري
وأتباعه كما هو المشهور (إذ هي الصفات لا) هي (عين) للذات الواجب
فإن خاصة الحياة وهي كون الحي يصح منه العلم والقدرة ، وخاصة العلم
وهي كشف ما من شأنه أي ينكشف ، وهكذا سائر الخواص أمور اعتبارية
لا يمكن أن تكون عين الذات القائم بنفسه أبداً (ولا) هي (غير له عز وعلا)
في الأعيان لأن الغيرية لا تكون صفة إلا للموجود العيني ، وليست تلك
الخواص كذلك ، وقال هذا الذي ذكرته هو مبني ما روى عن الشيخ
الأشعري أن صفاته تعالى ليست عينه ولا غيره لا ما اشتهر من إرادة نفس
الصفات وتخصيص الغيرين بموجودين يجوز انفكاكهما فإن (مَنْ مِنْهُ
تخصيص لغيرين) بالموجودين المذكورين (بدأ) وأراد بالصفات أنفسها
لا خواصها (إمكان الأوصاف عليه ورداً) اعتراضاً لأن الصفات موجودات
ممكنة وإمكانها يحوجها إلى علة ليست غير الله تعالى ؛ فيلزم إما حدوث
الصفات أو إيجاب الذات ، فوجب أن يكون مرادهم بالصفات الزائدة
خواصها التي هي أمور اعتبارية ، وإن يقولوا بعينية نفس الصفات الحقيقية
التي هي المبادئ لها حتى لا يرد عليهم ما ورد . وهذا رد الناظم على ذلك

لكننا تحريرنا يُغنى بما اليه الصَّبُّ ذو التمني
 غريبة" امكاناً استلزمَت بالميز في الخارجِ اقترنت
 بذلكم كان لهم أيلاف اذ الصفة ما به الاتصاف
 وليس من غير الخواص ذا صدر ولا كذا نفس المبادئ ؛ فظهر
 ليس المبادئ غير عين الذات مانعٌ ذا بالأحتياج آت

القول بقوله (لكننا تحريرنا) بدل الأشغال من الضمير اي تحريرنا الآتي
 في البيت التالي (يغنى) ويسرد الغناء بمدّ صوته (بمد) من الكلمات
 اللطيفة (اليه) اي الى سماعه (الصب) العاشق للحقائق المغرم بالدقائق
 (ذو التمني) والاشتياق وهو انهم وان ارادوا بالصفات الزائدة انفسها
 لا يرد عليهم ما ورد لان (غريبة) ووصفت بجملة (امكاناً استلزمَت) هي
 التي (بالميز في الخارج) بين المتغايرين بها (اقترنت) وليست نفس الصفات
 للذات كذلك ، فلا يلزم من غريبتها له تعالى امكانها حتى يرد عليها
 الاعتراض •

ثم عاد الى كلام القائلين بان المراد بالصفات الزائدة الخواص وقال
 (بذلكم) المذكور من الخواص (كان لهم أيلاف) وألفة فارادوها من
 الصفات (اذ الصفة ما به الاتصاف ، وليس من غير الخواص ذاك الاتصاف
 (صدر) اي ولا يحصل الاتصاف بقيام نفس المبادئ بالذات بدون الخواص
 كالكشف للعلم والتخصيص للأرادة (ولا كذا) المذكور الذي حصل
 الاتصاف بها من الخواص (نفس المبادئ) فلا يقال للشخص عالم بمجرد
 قيام المبدء به بدون ظهور المعلوم عنده وكشفه له ، ولا مرید بمجرد قيام
 صفة الارادة به بدون تخصيص لشيء الا مجازاً (فظهر) ان (ليس)
 الصفات التي هي (المبادئ غير) انها (عين الذات) واما الخواص فهي

ومن بعينيتها قد حانها رام المبادئ بمعنى ان ما
 عن ذاته صدر مع صفاته بدونها قد ينجلي عن ذاته
 ان لم يكن من ذاك ذا يراد فكيف قد يعقل الاتحاد ؟
 لأجل ما أوعيت من ذا قال نفى ذه رأياً ذوا واعتزال
 واثبتوا لله ذي الجلال خواصها المرادة بالأحوال

التي تكون غيرا لها و(مانع ذاك) المذكور القائل بان نفس الصفات غير لله
 تعالى فهو (بالاحتياج) اي بلزوم محذور الاحتياج من الله سبحانه الى الغير
 في حصول آثار الصفات له (آت) وكل آت بالمحذور قوله مردود منفور
 (ومن بعينيتها) عطف على قوله من حكم بالزيادة اي ومن بعينية الصفات
 للذات الواجب (قد حكما) فهو (رام) وقصد (المبادئ) لا خواصها •
 ولما ورد ان الصفات قائمة بالغير والذات قائمة بنفسه فكيف تصور العينية
 فسر به بقوله (بمعنى) اي القول بعينيتها له ليس بمعنى هي هو بل بمعنى
 (ان ما عن ذاته صدر مع) وجود (صفاته) الذاتية من الآثار فهو (بدونها)
 اي بدون الصفات (قد ينجلي عن ذاته) تعالى فذاته بذاته كافية في صدور
 الآثار ، وان كان الواقع ان صدورها بواسطة المبادئ ، والا ف(ان لم يكن
 من ذاك) المقول بالعينية (ذاك) المعنى (يراد ، فكيف قد يعقل الاتحاد)
 للصفة مع الموصوف و (لأجل ما أوعيت من ذا قال) الدال على ان
 المراد بزيادة الصفات زيادة الخواص لا المبادئ ، وبعينيتها عينية الصفات
 المبادئ لكن بالمعنى المارة (نفى ذه) الصفات (رأياً ذوا واعتزال) اي
 المتكلمون المشهورون بالمعتزلة (واثبتوا لله ذي الجلال خواصها المرادة
 بالأحوال) ككونه حيا عليما وهكذا لما ان الاتصاف انما يحصى بتلك الخواص
 لا غير • هذا •

الوقر السابع

لم يأت للعقل ولا الأسلوب سوى وجود ، صفة ، أسلوب
فآمنوا بالله والصّفات صفات الافعال ، صفات الذات

ولعلك بعدما سمعت ما نقلناه لك صدر الكتاب في الغيرية ، واصفيت
لما بيناه اول هذا الوقر علمت ان مذهب اهل الاعتزال زلة وضلال ؛ فانه
خروج عن ظاهر القرآن الكريم بدون اي ضرورة واعتلال ، وان الحق
هو مذهب اهل السنة والجماعة كما نقلته لك آنفاً ، وان الاقوم الأدق هو
رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري على ما حققه المحقق عبدالحكيم كما ذكرته
قبل وحاصله ان صفاته تعالى ليست غير الذات بمعنى انها ليست متأخرة
عن وجوده لكونها من مقتضيات ذاته كوجوده فلا تكون ذاته تعالى فاعلة
لها لان الفاعل يجب تقدمه بالوجود بالذات على اثره ، فلا تكون الذات
بالقياس اليها موجبا ولا مختارا ولا يلزم شيء من المحذورات ، كما انه تعالى
ليست موجبا ولا مختارا بالنسبة الى وجوده عند القائلين بزيادته . هذا هو
النور الذي نجعله امامنا في الدنيا والقيامة . ونسأل الله الاستقامة وحسن
الختم بالأمن والسلامة بمنه وفضله وكرمه ؛ انه اكرم الاكرمين وارحم
الراحمين .

(الوقر السابع) في تعالى ذاته العلية

وصفاته الذاتية عن احاطة الادراكات العقلية

(لم يأت للعقل ولا الأسلوب) هو لغة الطريق أو الفن من القول أو
العمل والمراد به البيان الوافي اي لم يأت لهما في مقام جناب الحق تعالى
(سوى) الاعتراف بـ (وجود) واجب و (صفة) ذاتية أو فعلية و (أسلوب)
وتنزيهات له عما لا يليق به كمخالفته لسائر النوات ولا يدخل غير ذلك في
مجال المنطوق والمفهوم ولذلك عنت الوجوه للحي القيوم (فآمنوا بالله)

فما لأفعاله حادثيات وما لذاته منزّهات
عن وصمة الحدوث خاليات عن كدر الأماكن عاليات

العظيم رفيع الدرجات (و) (بالصفات) الكمالية من (صفات الأفعال) التي لا تحصى و (صفات الذات) الوجودية المنحصرة في ما مر والصفات السلبية (فما) له من الصفات المينة (لأفعاله حادثيات) لكونها عبارة عن تعلقات القدرة وهي شؤون حادثة ، خلافا للحنفية القائلين بقدمها لكنها عند محققهم راجعة الى صفة التكوين ، وان ارجعها ايضا بعض المحققين منهم ايضا الى تعلق القدرة كما عرفت (وما) من الصفات (لذاته) وكذلك الصفات السلبية (منزهات) عن كل نقص فهي (عن وصمة الحدوث خاليات) اتفاقا وقوله (عن كدر الامكان عاليات) اي عالية عن كدر الحدوث اللازم للامكان . وما اشتهر من قولهم كل ممكن حادث فالمراد بالممكن فيه الممكن المسبوق بالقصد والأختيار ، كما افاده المولى عبدالحكيم في تعليقاته على الحواشي الخيالية ؛ فصفاته تعالى وان كانت ممكنة لكنها لما لم تكن مسبوقه بالقصد لم تكن حادثة لتعالیه تعالى عن حدوث صفاته الكمالية ؛ فيكون ذلك القول في قوة التفسير لقوله « منزهات عن وصمة الحدوث » وانما قررناه هكذا لان صفاته تعالى عند من قال بزيادتها على الذات ممكنة بالذات وان وجب وجودها لذات الباري تعالى هذا . ويمكن ان يكون ذلك القول وصفا مستقلا للصفات وعبرة عن تنزهها عن وصف الأماكن وإشارة الى تحقيق مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري من ان صفاته تعالى في مرتبة وجوده وليست متأخرة عنه ، فلا مجال للقول بانها ممكنة ولا يكون الذات عللة فاعلة لها بل عللة قابلة ، وكان هذا مراد الشيخ حميد الدين الضرير وبعض محققي المتكلمين حيث لم يطلقوا القول بان الصفات ممكنة ، وقالوا انها واجبة لذاته تعالى فتبصر في هذا التحقيق فانه دقيق جد دقيق ويحتاج الى

كلّ صفت عن خلط عقل العقلاء لذاته وصبط بل السواء
بأي وصف أي شيء يؤثر فالله فيه منه جيداً أكبر
ألا ترى منه حكيماً ماهراً على جميع الحكماء باهراً ؟

تأمل عميق • وانما لم نحمله على القول بعينية الصفات للذات لكونه مخالفاً لما عليه الشيخ وجمهور اهل السنة • هذا •

و (كل) من صفاته تعالى (صفت) أي خلت وتنزهت (عن خلط عقل العقلاء) بحيث يحيط بها ويدرك كنهها (كـ) صفاء كنه (ذاته) عنه وإلى هذا أومى كلام من لا ينطق عن الهوى بل عن وحي يوحى حيث قال [سبحانه ما عرفناك حق معرفتك] (و) كذلك صفت الذات والصفات عن (ضبط نقل النقاء) وان كانوا من الفضلاء فهي أجل مما يحيط به العقل والنقل وضبط هذا الدستور سهل لمن هو اهل والله ولي التوفيق ، ولا تقس ذاته إلى ذوات الكائنات ولا اوصافه إلى سائر الصفات فـ (بأي وصف) من اوصاف الكمال (أي شيء) من الأشياء (يؤثر) ويختار لتفرده فيه (فالله) تعالى (فيه) أي في ذلك الوصف (منه) أي من ذلك الشيء الموصوف به (جداً أكبر) فان اوصاف غيره حادثة وناقصة واوصافه تعالى قديمة كاملة شاملة ؛ ولتثبت ذلك في قلوب البشر قرر فوق المنارة وفي المحراب وعلى المنبر تكرار « الله أكبر الله أكبر » • واتى الناظم لتتویر الاذهان لما قرره من البيان بقوله (ألا ترى) أيها البصير العاقل (منه) تعالى بوجه من وجود التجريد (حكيماً ماهراً) في ابداع الصنائع الباهرة (على جميع الحكماء) ما كان وما سيكون (باهراً) غالباً باطناً وظاهراً ، بلى [وهو القاهر فوق عباده وهو اللطيف الخبير] •

ثباته ساد ، بعض أعماله الحليلة التي اذهانتنا منها كلمة بقوله (اظهر

اظهر من حركة ، في مدة اقصر ، ما اكثر من أن عدت
من هذه الصنائع العجيبة وهذه البدائع الغريبة
أحسن بيت صنعه والحكمة سبحان ربنا ورب العزة
فهكذا شبك خالق الوري بين أصابع الوري كما ترى
يقول كل جزئه لولا يا ما خلق الخالق ما سوايا
وليس ان سألتهم العرفانا ابداع في الأمكان مما كانا

ذلك الحكيم الماهر الباهر (من حركة) جزئية لدائرة الفلك الاعظم (في
مدة اقصر) من كل قصير (ما) موصولة أو موصوفة ومفعول لقوله اظهر
اي اظهر فيها صنائع هي (اكثر من ان عدت من هذه الصنائع العجيبة وهذه
البدائع الغريبة) التي لم يألف الطبع حقيقتها ولم يدرك اسبابها وطبيعتها ،
فحق لك ان تشد متعجبا من عظمة ذاته وصفات كماله وباهر اعماله
(أحسن بيت صنعه والحكمة) قد تاه فيه فكر اهل الهيمّة (سبحان
ربنا ورب العزة) عن علّة وقلّة وذلّة • ثم اتى بتفسير يسير من حكمته
بقوله (فهكذا شبك خالق الوري بين اصابع الوري كما ترى) مشبها عالم
الشهادة بانسان ذي يد واصابع شبكت بين اصابعه وارتبط بعضها ببعض ،
وفي الواقع ان ذلك العالم (يقول كل جزئه) بلسان الحال (لولا ما خلق
الخالق ما سواي) وان كنت في ريب من ذلك فانظر هل يمكن عادة استغناء
بعضها عن بعض ، وهذه المواليد الناشئة من العناصر ، وتلك السماوات
وكواكبها واشعة شمسها ، ثم انظر في كل جزء من الأجزاء الأساسية لأنسان
أو حيوان وفي منفعة في ذلك الجسد ، وانظر في خدمة كل طبيعة من الطبائع
لغيرها بحيث لولاها لضاع ما سواه •

(وليس ان سألتهم العرفانا ابداع في الامكان مما كانا) قال الشيخ ابن
حجر رحمه الله في ديباجة التحفة : ولما نظر الى حقائقها وما يليق بها حجة

الاسلام الغزالي رحمه الله قال « ليس في الامكان ابداع مما كان » اي ثل
كائن الى الابد متى دخل في حيز كان لا ابداع منه من حيث ان العلم اتقنه
والارادة خصصته والقدرة ابرزته ولا نقص في هذه الثلاثة فكان بروزه
على ابداع وجه واكملة ولم يتفاوت بالنسبة لباريه [ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت] بل لذواته باعتبار الأحكام ، فاعتراضه باستلزام ذلك
عجز المحدث لهذا العالم عن ايجاد ابداع منه أو بخله به أو وجوب فعل
الاصلاح عليه أو انه موجب بالذات عين الحمق والجهل • على انه لو امكن
ابدع بان تعلق القدرة باعدامه حال وجوده لزم اجتماع الضدين وهو محال
لا تعلق القدرة به فلم يناف ذلك صلوح القدرة للطرفين على البدلية بان
تتعلق بكل منهما بدلا عن الآخر ثم الاعتراض انما يتوهم حيث لم يجعل
ما مصدرية كما هو الظاهر • انتهى • يعنى ان الجملة الجميلة المروية
من حجة الاسلام سبيكة ذهب مرصع بجواهر الأدب ، فان كلمة « ما » ان
كانت مصدرية فالكون اما بمعنى التكوين والايجاد أو باق على ظاهره اعني
الكون والوجود ، وبديهي ان لا ابداع من الأيجاد والوجود فان الاعدام
من حيث هو لا خير فيه وما يترأى من المنفعة في بعض الصور فانما هو
لمضار في متعلقه وخلو العدم عن الخير واضح جلي ، وان كانت موصولة
أو موصوفة فمراده بقرينة الصلة انه ليس في الأمكان ابداع مما كان بعد ان
حدث واندرج في حيز كان لا من حيث انه واجب بالذات وغيره ممتنع لان
جميع اجزاء العالم ممكن ازلا وابدا ما وجد منه وما لم يوجد ، بل لانه لما
أثر فيه الذات بصفاته الجليلة ولا تعلق صفاته الا على وجه الأشتمال على
الحكمة الباهرة التي استأثر الله بعلمها كان ما عدا ما تعلقت به صفاته غير
مشملة على تلك الحكمة فصار ممتنعا بالغير ، وان كان ممكنا بالذات ،
فالامكان المسلوب عنه ليس هو الامكان الذاتي المقابل للامتناع الذاتي بل هو

لا نهاية لصفاته واسمائه

صِفَاتِهِ وَأَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى الَّتِي تَوَقَّفَتْ لِإِذْنِ ذِي الشَّرِيعَةِ
مَا كَانَ شَيْءٌ مِنْهُمَا بِمَنْحَصَرٍ فِي عِدَّةٍ مُحْصَوْرَةٍ كَمَا شَهَرَ
مَنْشَأَ كُلِّ مِنْهُمَا الْكَمَالَ وَاتَّهَى كَمَالَهُ مَخَالٌ

الْأَمْكَانَ بِالْغَيْرِ الْمُقَابِلِ لِلْأَمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ ، وَلَا يَتَوَجَّهُ إِيْجَابٌ وَلَا عَجْزٌ وَلَا وَجُوبٌ
وَلَا بَخْلٌ عَلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ؟ فَلَا يَرْدُ مَا يُقَالُ أَنَّهُ تَعَالَى أَنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى
إِيْجَادِ غَيْرِ مَا أَوْجَدَهُ بَانَ لَا تَكُونُ قُدْرَةُ وَهَذَا الْكَوْنِ الْمَخْصُوصِ مِنْ مَقْتَضِيَّاتِ
ذَاتِهِ لَزِمَ الْإِيْجَابُ ، أَوْ بَانَ تَكُونُ الْقُدْرَةُ وَلَكِنْ لَا تَصْلُحُ لِلتَّعْلُقِ بِغَيْرِهِ لَزِمَ
الْعَجْزُ ، أَوْ تَصْلُحُ لِلتَّعْلُقِ بِهِ لَكِنْ كَانَ التَّعْلُقُ بِهَذَا الْكَوْنِ لَزَامًا عَلَيْهِ لَكُونُهُ
أَصْلَحَ لَزِمَ وَجُوبُ الْأَصْلَحِ عَلَيْهِ ، أَوْ تَصْلُحُ لِلتَّعْلُقِ وَلَمْ يَكُنِ التَّعْلُقُ
الْمَخْصُوصِ وَاجِبًا لَكِنَّهُ تَرَكَهُ لِعَدَمِ اخْتِيَارِهِ لِلْخَيْرِ فِي الْكَوْنِ لَزِمَ الْبَخْلُ نَعَالَى
عَنْ ذَلِكَ عَلُوا كَبِيرًا كَثِيرًا •

(لا نهاية لصفاته واسمائه)

و (صِفَاتِهِ) تَعَالَى يُقَالُ لِلْسُّلْبِيَةِ مِنْهَا كَالْقَدِيمِ أَيْ لَا أَوَّلَ لَهُ الصِّفَاتُ
الْجَلَالِيَّةُ ، وَلِلثَبُوتِيَّةِ مِنْهَا كَالْحَيِّ الْمُنْعَمِ الصِّفَاتُ الْجَمَالِيَّةُ ، وَلَمَّا هُوَ قَدِيمٌ مِنْهَا
كَالصِّفَاتِ السَّبْعِ الصِّفَاتُ الذَّاتِيَّةُ ، وَلَمَّا هُوَ حَادِثٌ مِنْ تَعْلُقَاتِ قُدْرَتِهِ بِالْمَقْدُورَاتِ
كَالْأَنْعَامِ وَالْأَكْرَامِ الصِّفَاتُ الْفَعْلِيَّةُ ، وَلِجَمِيعِهَا الصِّفَاتُ الْكَمَالِيَّةُ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهَا
أَمَّا كَمَالٌ لِدَاتِهِ أَوْ أَثَرٌ مِنْ آثَارِهِ ؟ فَهَذِهِ الصِّفَاتُ وَ (أَسْمَاؤُهُ) الْمَطْلُوقَةُ عَلَيْهِ
(الْحُسْنَى) لِكُونِهَا عِزْوَانًا لِلذَّاتِ الْمَوْصُوفِ بِالْكَمَالِ (الَّتِي تَوَقَّفَتْ) فِي
اسْتِعْمَالِنَا لَهَا (لِإِذْنِ ذِي الشَّرِيعَةِ) أَيْ عَلَى إِذْنِ الشَّارِعِ بِاسْتِعْمَالِهَا فِي الْكِتَابِ
أَوْ السُّنَّةِ (مَا كَانَ شَيْءٌ مِنْهُمَا) أَيْ مِنْ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءِ (بِمَنْحَصَرٍ)
مُضْمَرٌ ط (عِدَّةٌ مُحْصَوْرَةٌ) أَيْ مُحَدُودَةٌ مِنَ الْعَدَدِ كَمَا اشتهر بَيْنَ النَّاسِ

فيقال ان لله صفات كذا وله الف اسم وواحد ، وان له تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة ، وذلك لان (منشأ كل منهما الكمال) الثابت له تعالى (وانتهاء كماله محال) فانتفاء الصفات والاسماء الناشئة منها كذلك ، ثم في قوله « توقفت » اشارة الى ان اسماء الله تعالى توقيفية •

في المواقف وشرحه وليس الكلام في الاعلام الموضوعة له في اللغات بل في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال ؛ فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها ، سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال في الافعال • وقال القاضي أبو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بكبريائه ، فمن ثمة لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف والفقيه والعادل والظن والطيب ، وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الأيهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقف • وذهب الشيخ واتباعه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار • والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما فقد ورد في الصحيحين [ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة] وليس فيهما تعيينها لكن الترمذي والبيهقي عيناها ، واما غير المشهور فمنه ما في القرآن الكريم كالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذو الطول وذو القوة وذو المعارج ، وما في الحديث الشريف كالحنان والمنان ، وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها • واحصاءها اما حفظها واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلمنا وايماننا بقياما بحقوقها انتهى باختصار •

ثم اشار الى انه وقع الخلاف في الاسم هل هو عين المسمى أو غيره وان بعضهم صحح الاول ولكن الخلاف لفظي فلا معنى لتصحيح احد الشقين مع انه لا خلاف في المعنى فقال (وصحح) اي وقع التصحيح من جانب بعض العلماء للقول بان (الاسم هو) عين (المسمى) بعد وقوع الخلاف فيه وقول بعضهم انه غيره لانه دال والمسمى مدلول وهما متغايران وقول بعضهم انه عينه لان المراد بالاسم في الاستعمال مدلوله وهو عين المسمى ولكن (خلفهم اللفظي) وهو ما كان مبنيًا على عدم فهم كل من المتخالفين لمراد الآخر ، ولو حرر المراد ارتفع الخلاف (هل) استفهام انكاري اي ليس (فيه) اي في ذلك الخلف (عمى) أي غموض وخفاء فان الاسم يطلق على ثلاثة معان احدها اللفظ المفرد اسما كان او فعلا أو حرفا وتخصيصه بالمستقل المجرد عن الزمان اصطلاح النحاة ومنه قوله تعالى [وعلم آدم الاسماء كلها] وثانيها ذات الشيء ومنه قوله تعالى [ما تعبدون من دون الله الا اسماء سميتوها] وثالثها الصفة فيقال الحق والخالق والعليم اسماء الله تعالى اي صفاته فان اريد بالاسم المعنى الاول فلا شك انه غيره ، وان اريد المعنى الثاني فلا شك انه عينه ، وان اريد المعنى الثالث فيمكن ان يكون غيرا كأن اريد بالاسم الصفة التي هي الخالق ، وان يكون عينا كأن اريد به الصفة التي هو الله ، وان يكون لا عينا ولا غيرا كأن اريد به الصفة التي هي العالم ، وكون الله صفة محمول على النظر لاصله قبل العلمية . هذا ما افاده مولانا يحيى المزوري في حواشيه على التحفة وهو ظاهر في ان الخلاف في لفظ « اسم » لكن الذي يستفاد من شرح المواقف هو ان الخلاف معنوي وهو جار في كل اسم سواء كان لفظ اسم أو غيره ، وعبارته : وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في انه لا نزاع في لفظة « فرس » هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره

وَصَحَّحَ الْأَسْمُ هُوَ الْمُسَمَّى خَلَفَهُمُ اللَّفْظِي هَلْ فِيهِ عَمَى ؟
وَكُونَهَا قَدِيمَةً نَقُول لِلْمَأْخَذِ الْقَدِيمِ قَدْ يُوُول
فَأَحْصَاهَا وَلاَحِظِ الْمَعَانِي تَفْزُ بِمَا قُلْنَا وَبِالْجِنَانِ

فإن هذا مما لا يشتبه على أحد ، بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي ، أم هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبىء عنه ، فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الأشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي هي نحو الله فانه علم للذات من حيث هو من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على النسبة الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر ، فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة انتهى •

ثم الاسماء الحسنی حادثة استعمالا من الخلائق لله تعالى وقديمة مبدء ومأخذا كما قال (وكونها) اي الاسماء الحسنی (قديمة نقول) انه (للمأخذ القديم) من الذات الواجب من حيث هو أو باعتبار الاتصاف بصفاته الذاتية (قد) للتحقيق (يؤول) فالاسم الذي يدل على الذات المحض كلفظة الجلالة قدمه راجع الى قدم الذات وما تدل على الصفات الذاتية راجعة اليها وما تدل على الافعال راجعة الى القدرة (فاحصها) احصاء مقرونا بالأدب والأيمان (ولا حظ المعاني) الثابتة لها بكل تأمل وامعان وراع حقوقها بقدر الأمكان (تفز بما قلنا) من التبرك باحصائها وملاحظة معانيها حالا (وبـ) دخول (الجنان) مآلا رزقنا الله التبرك بذكرها والتفكر فيها والعمل بموجبها بمنته وفضله •

آراء في الصفات الذاتية

صفاته ' واحدة' بالذات لم تُحصَ من حيث 'تعلقات
وبعضهم بالفرق بينها صدع وبعضهم تميز بينها يدع
يرجعها للعلم ، والعلم الى جناب ذات ذي الجلال والا لا
الى متى ألَهِيتَ قلتَ هاها إن الى ربك مُنتهاها

(آراء في الصفات الذاتية)

(صفاته) السبع الذاتية كل منها صفة (واحدة بالذات) ولكنها
(لم تحص من حيث التعلقات) فالعلم مثلا صفة واحدة وله تعلقات غير
متناهية بالمعلومات التي لا تقف عند حد وكذلك الإرادة والقدرة وغيرهما
(و) بعد تقرير ان كلا واحدة ذاتا وغير محصاة تعلقا فـ(بعضهم) اي العلماء
يبقى مع الظاهر و (بالفرق) والتميز (بينها صدع) وجهر فيقول الحياة
غير العلم والعلم غير الارادة وهكذا واولئك جمهور اهل السنة السنية
(وبعضهم تميز) ما (بينها يدع) اي يترك فيدعي ان جميعها صفة واحدة
وهي مبدء لاآثار جميعها و(يرجعها) جميعها (لـ) لصفة (العلم) ويقول ان
آثارها مندرجة فيه (و) يرجع (العلم الى جناب ذات ذي الجلال والا لا)
اي النعمة وهذا القول مع انه خلاف الظاهر وخلاف ما نقل من السلف
مخالف لدلالة العقل ايضا فانه ان اراد ان آثار الصفات جميعها معلومة له
تعالى فهو مسلم لكنه لا يفيد ارجاعها الى العلم ، وان اراد انها ناشئة من صفة
العلم فممنوع وسنده ظاهر ، ولا نزاع في قلبه بهذا القول قال مستذكرا لبسط
المقام (الى متى ألَهِيتَ) عن الحقيقة وتلبست بالشبهات وكنت كمتحير عن
جواب ملائكة السؤال و (قلت هاها) كما جاءت رواية بها ، فتنبه والى
ظاهر النصوص توجه وفي الخوض في الأقوال لا تتسولته وقل (ان الى
ربك منتهاها) فهو المطلع عليها وعلى ما سواها •

هذه هي الصبرة الثالثة ، فالوقر الاول منها

حَصْرُ الوُجُوبِ كان مقتضاه أن ليس خالق السوى سِـ
في دَفْتِي حكم القضاء والقدر كل صغير وكبير مسـ

(هذه هي الصبرة الثالثة ، فالوقر الاول منها)

في مباحث نفيسة منها الايمان بالقدر ، ومنها أمور آخر ترد عليك

(حصر الوجوب) اي وجوب الوجود الذاتي في ذات الله سبب
وتعالى كما هو الثابت بالادلة القطعية والمفهوم من كلمة التوحيد على ما
(كان مقتضاه) اي مقتضى ذلك الحصر (ان ليس) الموجود الذي
(خالق السوى) اي كل ما سوى الله (اي سواء) سوى ذاته العليم القـ
فانه بعد انحصار الموجود في الواجب والممكن والوجوب الذاتي في ذاته
وهو المشأ للغنى المطلق كما ان الامكان اساس " للأحتياج التام لا مـ
للشبهة في احتياج الثاني الى الاول وانحصار الخلق والايجاد فيه • وخا
المعتزلة في الافعال الاختيارية المنسوبة الى العباد فانها عندهم بخلقهم لا بـ
تعالى كما سيأتي مع أبطاله ان شاء الله تعالى (في دفتي حكم القضاء والقدر
صغير وكبير مستطر) الدفة الجنب من كل شيء ودفتا الكتاب الجدل
اللذان تكتنفانه • والقضاء عند الاشاعرة هو أرادته الأزلية المتعلقة بالأ
على ما هي عليه في ما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص ووقت
معين في ذواتها واحوالها • واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه
ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظـ
وهو المسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدء لفيضان الموجودات
حيث جمعتها على احسن الوجوه واكملها • والقدر عبارة عن خروجها
الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء •

فليس ما شمس الوجود ذرّت عليه حتى خردل و ذرة
أو لَمْحَة أو لَفْتَة لناظر أو خطّرة أو فلتة لخاطر
الا مُحاط علمه فأُحصيت وقصّلت في زبر واستقصيت
قدرته وفق الأرادة كما بحسب العلم المحيط علّما
توجّهت توجّهاً في الأزل لطرف الممكن في المستقبل

والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن
العباد ويشبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم
بل الى اختيار العباد وقدرتهم قاله السيد في شرح المواقف . والمراد بحكم
القضاء والقدر ما حكما به اي تعلقا به فهو المراد المخلوق ، ودفتاه كناية عن
اللوح المحفوظ أو عن الصورة العلمية الأزلية المعبرة بام الكتاب (فليس ما)
من الممكن الذي (شمس الوجود ذرّت) اي طلعت (عليه حتى) حبة
(خردل) نبات له حب صغير جداً (أو) حتى (ذرة) واحد الذرّة وهي
صغار النمل أو الجزئيات المنتشرة الظاهرة في الجو عند وصول الأشعة
اليها من نحو كوة (أو لمحة) اي نظرة خفيفة (أو لفتة) اي ميل الى اليمين
أو اليسار (لناظر أو خطرة) بسكون العين (أو فلتة لخاطر) والفرق
بينهما ان الاولى مع القصد دون الثانية (الا محاط علمه) الشامل (فأحصيت)
تلك الاشياء (وضبطت في زبر) جمع زبور بمعنى الكتاب (واستقصيت)
بالضبط والأحصاء هذا و (قدرته) المؤثرة في المقدورات (وفق) تعلق
(الارادة) بها وتخصيصها لها (كما) ان تأثيرها (بحسب) كشف
(العلم المحيط) الالهي (علّما توجّهت توجّهاً في الأزل ، لطرف الممكن)
اي انها تعلقت تعلقا ازليا بطرف الممكن المتخصص بالأرادة لوجوده (في
المستقبل ، فأنرت) تلك القدرة بنفس ذلك التعلق الازلي فيه (بمقتضى

فاثرت بمقتضى حكمته فَاَوْجَدَتْ كَلَاءً بعين وقته
ذا حسنه ، ذا نفعه ، ذا ضرره ، ذا قبحه ، ذا خيره ، ذا شره
بالطبع مثل ميل نحو الحجر او بالارادة كفعل البشر

حكيمه (البالغة (فاوجدت كلاً) مما تعلق به (بعين وقته) اي في عين وقته المقرر له .

وعند بعضهم ان تعلقات القدرة حادثة عند التأثير ، وعلى قدمها فينبغيها وبين تعلق الارادة والعلم تقدماً وتأخراً ذاتياً فحسب ، وعلى كل فالمراد بالشؤون المشار اليها بقوله تعالى [كل يوم هو في شأن] تعلقات القدرة وعلى الاول فهي شؤون يبدئها لا شؤون يتبديها اي يظهرها بظهور متعلقاتها وعلى الثاني فهو شؤون يتبديها اي يحدثها حسب تعلق الارادة بالمقدورات المرادة فقدرته تعالى شاملة لكل ممكن وتظهر كل حادث (ذا حسنه ، ذا نفعه ، ذا ضرره ، ذا قبحه ، ذا خيره ، ذا شره) ومن تعليقاته هنا قال بعض المحققين الخير ما يصلح به حال الرجل أو يرغب فيه الكل والشر بخلافه وكل منهما اما منطلق لم يزل مرغوباً فيه أو مرغوباً عنه أو مقيد يكون بالنسبة الى احد خيراً والى الاخر شراً كالمال ، وكما ان الخير ضربان اخروي هو النجاة عن النار ودخول الجنة ثم مشاهدة الجمال ومطالعة الجلال الصمدي ، وديوي وهو اربعة نفسانية وهي الايمان وحسن الخلق والحكمة والعفة والشجاعة والفقه والعدالة ، وجسمانية وهي الصحة وطول العمر والجمال والعبادة ، وخارجية وهي المال والجاه والأهل والنسب ، والجمع بين الاسباب الداخلية والخارجية وهي الرشd والدوام والتسديد والتوفيق ، كذلك الشر على هذه الأضرب انتهى . وسواء كانت المعاني منها (بالطبع مثل ميل نحو الحجر) الى المركز (أو بالارادة كفعل البشر) من نحو قياده وكلامه أو بالقسر كتحركه بتحريك محرك له . هذا .

وحاصل الايمان بالقدر هو الايمان بان كل موجود مما سواه تعالى
نما هو بخلقه وایجادہ ای احدیہ اللہ تعالیٰ بتعلق قدرته التابع لتعلق ارادته
لتابع لتعلق علمه ، سواء لم یکن لنا فیہ دخلٌ وعلاقة بالخیرات والبلیات
لنازلة من السماء الخارجة من الأرض ، أو كان لنا فیہ الدخل كالأعمال
لمكتسبة لنا ، وسواء كان خیرا وهو ما كان مرضیا محبوبا لله تعالیٰ كالأیمان
الأحسان ، أو شراً وهو ما كان غیر مرضی ومغضوباً له تعالیٰ كالکفر وسفک
لدماء والاستیلاء علی حقوق الناس بالعدوان ، لكنه یجب علی المسلم بحسب
لدين الجهد فی جذب الاول ودفع الثاني قبل الوقوع ، كما یجب علیه
لجهد فی ابقاء الاول ورفع الثاني بعده لان من القضاء اعماله ونتائجها ،
كما ان منه اعمال الغير ونتائجها ولا یدری القضاء قبل الحصول والا فهو
خاص آثم * وقد اشتهر بین الجهال ان الأیمان بالقضاء والقدر عبارة عن
لتسليم والانقياد لكل حادث ولو كان شراً بحجة انه داخل فی علمه
یمخصص ارادته وحادث بقدرته ، وكل ما كان كذلك فلا دخل لأحد فی
رجوده ولا تکلیف علیه بازائه ، بل ربما یجعلونهما معذرة لهم فی تکاسلهم
زاء واجباتهم ، وفی ذلك فساد ای فساد لما علمت ان المقضي المقدر قسيمان
وما لا تکلیف علی الإنسان فیہ هو القسم الاول ، واما القسم الثاني فهو مکلف
فیہ بقدر استطاعته للجهد فی الجذب والدفع قبل الوقوع والابقاء والرفع
بعده وكل امة تترقی بقدر جهدها [وان لیس للإنسان الا ما سعی] وتنحط
بقدر جمودها ازاء ما الیه تسعى ، وعلی ذلك نظام الـکون وسنة الله فی الذین
خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً •

فان قلت فاذا دخل القسم الثاني فی طاقتنا فما وجه قوله تعالیٰ

[لا مرد بقضائه ولا معقب لحلمه] وقوله صلى الله عليه وسلم [الحذر
 لا يغنى عن القدر] واذا كان الانسان مكلفا بالجهد في الجذب والدفع كان
 مطلوباً منه الهم والحزن على فوات الخير ووزود الشر فما وجه قوله صلى
 الله عليه وسلم [الأيمان بالقدر يذهب الهم والحزن] قلت كما لا شبهة في
 امثال تلك الآيات والأحاديث بالنسبة الى القسم الاول من القدر ، كذلك
 لا شبهة فيها بالنسبة الى القسم الثاني ؛ لانه وان كان داخلاً في استطاعتنا وكنا
 مكلفين بالجذب والدفع فيه ، لكنه ليس كل مستطاع بمستحصل ، وليس
 كل احد موفقاً عليه ، فان هناك اسباباً وموانع خفية لا يعلمها الا الله ؛ فمعنى
 الآية انه ، وان وجب الجهد والعمل ، فما قضاء الله وعلم بحصول اسبابه
 وانتفاء موانعه هو الذي يكون لا محالة سواء كان ذلك مأمولك أو مأمول
 غيرك ، والحذر حينئذ لا ينجيك عن القدر ؛ فانك ولو حاربت اعدائك
 وبرزت لميدان المسابقة لكن اذا علم الله ان الناجح عدوك فلا شك في حصول
 اسباب انكسارك هناك [قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتال
 الى مضاجعهم] فتبين ان الحذر عن الهلاك بالالتقاء بالترس والمهاجمة
 بالسيف لا يغنى من القدر ويقع ما علم الله انه واقع ثم لا بد ان لا تنهزم بتلك
 الهزيمة ولا تتحل منك العزيمة [ان يمسكم قرح فقد مس القوم قرح
 مثله • ان كنتم تألمون فانهم يألمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون]
 كيف لا وقد فزت بأحدى الحسنين • ثم بعد ان جرى عليك ما جرى
 فعليك بالتوجه الى القدر لتعلم ان الله ارحم الراحمين واحكم الحاكمين
 ولا يخلو فعل له عن حكمة باهرة ولو خفيت عليك وانت في الانكسار مأجور
 فالأيمان بالقدر على هذا الوجه الحسن يذهب عنك الهم والحزن ، لا ان
 تذهب بدون سلاح الى محل الخطر ، مدعياً ان الحذر لا يغني عن القدر ،
 أو ان تغفل وتنام حتى يغلب عليك الاعداء اللئام ثم تنقاد لهم وتكون عبداً

نَنْوُطُ بِالْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ تَعَلَّقْتُ بِالْخَيْرِ وَالشَّرِّيرِ
أَمْرٌ مَحَبَّةٌ رَضِيَ مِنْ ذِي الْمَنَنِ مَا عَلِقَتْ بِشَيْءٍ إِلَّا بِالْحَسَنِ
مَا اسْتَلْزَمَتْ إِرَادَةٌ وَلَا قَضَاءٌ مِنْ رَبَّنَا مَحَبَّةٌ وَلَا رِضَا
فَقَدْ نَهَى عَمَّا يَرَادُ ، وَأَمَرَ بِغَيْرِ مَا يَرَادُ ، فَافْهَمْ مَا ذَكَرَ

للأجانب في نفس الوطن بحجة الأيمان بالقدر ، وانه يذهب الهم والحزن ،
وان كنتم في ريب من ذلك فاعلموا ان سيدنا محمدا خاتم الانبياء والمرسلين
وانه افضل الناس واكملهم واتقاهم ، وانظروا في اعماله الجليلة ، واجعلوها
خير اسوة للاتباع وخير وسيلة ، فمن تلبس بعمل يخالف عمله أو اتصف
بعقيدة تخالف عقيدته فليعلم انه ضال الى أن يرجع الى انتهاج عمله وعقيدته
والرجوع الى الحق فضيلة • هداانا الله الى سواء السبيل وهو حسبنا ونعم
الوكيل •

ثم اراد بيان الفرق بين الارادة والتقدير وبين الامر والمحبة والرضا ،
حيث يتعلق الأمران الأولان بالخير والشر ، ويختص الامور الثلاثة الآخر
بالخير الحسن فقط ، فقال (ارادة مشية) تفسير للأرادة و (تقدير ممن
هو المریدُ والتقدير) وهو الله العليم الخبير (تنوط) اي تتعلق (بالقليل
والكثير) و (تعلقت بالـ) لعمل (الخير والشرير) فلا يجرى في ملكه الا
ما يشاء واما (امر) منه تعالى و (محبة) و (رضى من) الله (ذي المن ،
ما علقت بشيء الا بالحسن) فالامر ان الاولان غير هذه الامور الثلاثة
الا ترى انه تعالى اراد كفر الكافر وقدره ولم يأمر به ولا احبه ولا رضى
به وكما ان الارادة غيرها فهي غير مستلزمة لها ايضا كما قال (ما استلزمتم
ارادة ولا قضاء) عطف تفسير (من ربنا) تعالى (محبة) للمراد المقضي
(ولا رضا) منه به (فقد نهى) عنه تعالى (عما يراد) منه ككفر الكافر

تقديره الخير موافق الرضاء تقديره الشر مطابق القضاء

(وأمر) منه (بغير ما يراد) كإيمانه (فافهم ما ذكر) وتحقيق المقام ان الرضا هو الإرادة مع ترك الاعتراض أو هو نفس ترك الاعتراض ، وعلى الاول فهو اخص مطلقا منها فمتى تحقق الرضا تحققت الإرادة كما في إيمان المؤمن ولا عكس كما في كفر الكافر حيث تحققت فيه الإرادة دون الرضا ، وعلى الثاني فيبينهما عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في إيمان المؤمن وافتراق الإرادة في كفر الكافر والرضا في إيمانه ، وكالرضا بهذا المعنى المحبة والأمر ومواد الأجتماع والافتراق عين المواد وعليه فالمراد لا يتخلف عن الإرادة ، وأما المرضي والمحبوب والمأمور فقد تتخلف عن الرضا والمحبة والأمر ، هذا ما عندنا معاشر الأشاعرة • وأما المعتزلة فالإرادة عندهم هي الأمر وهو الرضا والمحبة واحد ولا تتعلق الا بالخير الحسن سواء وافاها أو تخلف عنها ولا محذور عندهم في تخلف المراد عن الإرادة لانها قسمان اجبارية يمتنع تخلف المراد عنها ، وتفويضية يجوز تخلف المراد عنها ، ونحن نقول ان في تخلفه عنها ولو تفويضية نقصا وشناعة لا تخفى • وثانيا ان من انصف وراجع وجدانه علم ان الإرادة هو التخصيص لشيء ولو بدون محبة ورضى له فان من اراد قلع عينه الرمضاء لشدة وجعها لا يحب ذلك ولا يرضاه ولكنه يريد له مصلحة خلاصه من الألم والسر في ذلك ان المصلحة المرجحة لا يلزم ان تكون محبوبة مرغوبة في حد ذاتها ومن الفرق المذكور علم ان (تقديره) تعالى (الخير موافق الرضا) والمحبة والأمر منه كما انه موافق القضاء وأما (تقديره الشر) فهو (مطابق للقضاء) والقدر لا المحبة والأمر والرضا ولا يرضى لعباده الكفر ان الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى • ولما توهم من مطابقة الشر للقضاء وجوب الرضا بالكفر لان الرضاء بالقضاء واجب والرضاء به

رضائنا وَجَبَ بالقضاء لا بالذي قضاء ذو النعماء
 وكل ما وَجَدَ مِنْ قِضاء من حيث ان يوجد الألاه
 خير ، وان أضفته اليها فبعضها خير وذا لدينا
 اذ الحكيم الصانع الخبير بفعله وصنعه بصير
 ونحن جاهلون بالاحوال مصدرنا كالفعل ذو اعتلال

يوجب الرضاء بمتعلقه مع ان الرضاء بالكفر كفر دفعه بقوله (رضائنا وجب
 بالقضاء) لانه ارادته الازلية الخالية عن وجوه الاعتراض أو تعلق ارادته
 كذلك (لا بالذي) اي بالشر (قضاء) الألاه (ذو النعماء) وقال بعض
 المحققين القضاء ان كان عبارة عن تعلق الارادة الذي يعبر بالتخصيص الذي
 هو فعل من افعاله تعالى فللرضاء به وجه وجيه ، واما اذا كان عبارة عن
 الأرادة الازلية فلا ؛ اذ لا معنى للرضاء بصفته الذاتية ، بل الرضاء حينئذ انما
 هو بالمقضى لكن لا من حيث ذاته بل من حيث كونه اثر القضاء والحشيتان
 متغايرتان ويشير الى هذا المطلب النفيس قوله (وكل ما) اي متمضى (وجد)
 ونشأ (من قضاء) تعالى فهو (من حيث ان يوجد الألاه) ويقضيه (خير)
 محض (واما) (ان أضفته اليها) بحشية كونه صفة لنا (فبعضها) خير ، وهو
 ما كان مرضيا ومحبويا ومأمورا به وبعضها (خير) وهو ما كان بخلاف
 ذلك (وذا) اي وكونه ضيرا انما هو (لدينا) فقط (اذ الحكيم الصانع
 الخبير بفعله وصنعه بصير) فلا يفعل الا ما هو افضل واوفق للحكمة التي
 استأثر ذاته بالعلم بها (ونحن جاهلون بالاحوال) في الحال والمآل لا نفعل
 الا ما تقتضيه رغبتنا ولو كان حقيقا بالرهبة و (مصدرنا) اي ومصدر الافعال
 منا وهو ذواتنا (كالفعل) الحاصل منا (ذو اعتلال) وسقم واختلال واعتدال
 المصدر يوجب اعتلال الصادر (لذلك) المذكور من كمال ذاته وصفاته ونقص
 مواد كائناته (لا يسأل عما يفعل) ولا يتوجه عتاب اليه اذ لا عتاب على

لذلك لا يُسألُ عما يَفْعَلُ ونحن عن افعالنا قد نُسألُ

الوقر الثاني

أفعالنا مخلوقة للباري لكننا فيها ذوو اختيار

الأوفق الأفضل (ونحن عن افعالنا قد) للتحقيق (نَسأل) اد من افعالنا ما هو افعى لنا وكثيرا ما نفعل شرا ونتوهمه خيرا ونترك خيرا اذ نتوهمه ضيرا وعليه قال تعالى [عسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم] ختم الله بالخير اعمالنا واصلح حالنا ومآلنا بمنه وفضله آمين •

(الوقر الثاني) في خلق الأعمال

(افعالنا) جمع فعل بمعنى الحاصل بالمصدر ويجوز ان يكون اعم منه ومن نفس المصدر أعني الايقاع والتأثير لانه وان كان امرا اعتباريا فله وجود رابطي يحتاج الى مخصص والخلق في هذا الباب اعم من افاضة الوجود ومن التخصيص (مخلوقة للباري) تعالى اي مخصصة أو مخرجة من العدم الى الوجود بتخصيصه وايجاده وتأثيره ، والمراد بالافعال هنا الاختيارية بقرينة ما سيأتي وانها محل النزاع ؛ اذ لا نزاع في ان الله تعالى خالق للافعال الطبيعية الحيوانية كما لا نزاع في انه خالق لذواتنا وصفاتنا ولسائر الأعيان • واحتج عليه اهل السنة بادلة : منها ان العبد لو كان خالقا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها لكن التالي باطل ؛ اما الملازمة فلان ايجاد الشيء واخراجه من العدم الى الوجود بطريق القصد والشعور يحتاج الى العلم بتفاصيله لان كل عين أو عمل يخرج الى الوجود يمكن وقوعه على وجوه شتى ولا مخصص لواحد منها الا الارادة التابعة للعلم واليه الاشارة بقوله تعالى [الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير] واما بطلان التالي فبديهي ينبه عليه بان واحدا منا لا شعور له بتفاصيل حركات اعضائه وعضلاته في المشي وليس ذلك ذهولا عن العلم اذ لو سئل عنها لم يجب • لا يقال

فلا يكون العبد كاسباً لها لان كسب الشيء يحتاج الى العلم به ؛ لانا نقول اثبت القوم ان الكسب يكفيه العلم الأجما لي لانه ليس خلقا وايجادا بل علاقة بالمكسوب يكون شرطاً أو سبباً عادياً لخلق الله تعالى كما سيأتي • ومنها النصوص الدالة عليه كقوله تعالى [والله خلقكم وما تعلمون] فان كلمة « ما » ان كانت مصدرية فالتقدير والله خلقكم وعملكم اي خلق ذواتكم واعمالكم ، والمراد بالاعمال اعم من الأثر الحاصل بالمصدر وهو الوجود بالوجود المحمولي كالحركات والسكنات ومن المصدر الذي له الوجود الربطي فقط اعني الايقاع لاحتياجه الى التخصيص والخلق هنا اعم منه ومن الاخراج من العدم الى الوجود ، وبذلك ينحصر كل تأثير في ذات الخالق القدير • وان كانت موصولة فالتقدير خلقكم وما تعملونه ، وما نعمله ظاهر في الآثار الصادرة من كحركات الاصابع في الخياطة مثلاً • ولما كان الموصول من صيغ العموم عم كل اعمالنا اختيارية اولاً ، وحمله على متعلقات اعمالنا كخشبات السرير خلاف الظاهر فان ما نعمله ظاهر في ما نصنعه ونفذه وجوده ظاهراً لا ما ترتبط به اعمالنا • على ان حمله عليه يوجب التأكيد وحمله على العمل يوجب التأسيس والتأسيس خير من التأكيد ، وذلك لان ضمير المخاطب من الأعيان فلو اريد بالمعمول متعلق العمل لكان من الأعيان ايضاً ولزم التكرار في الأفادة • ومنها قوله تعالى [الله خالق كل شيء] ومنها قوله تعالى [الاله الخلق والأمر] اي ان الإيجاد ونفاذ الحكم منحصران فيه ومنها غيرها •

(لكننا فيها) اي في خلق الله لتلك الاعمال (ذووا اختيار) اي ذوو قدرة وإرادة وان لم تكن قدرتنا مؤثرة ، وذلك لان تعلق قدرتنا وإرادتنا بها هو الشرط أو السبب العادي لخلق الله تعالى لها فنشاب عليها ان كانت طاعة ونعاقب ان كانت معصية ، ولسنا ازائها كالحجر الملقى من عال ازاء

فكيف ليس الاختيارُ فينا واننا كنا مكلّفيننا ؟!
وَمَا سَمِعْنَا قَطَّ « أَيُّهَا الْحَجَرُ قُمْ لَا تَقُمْ » مِنْ جَاهِلٍ مِنَ الْبَشَرِ
كَيْفَ بِذِي ذِي الصَّنْعَةِ الْبَدِيعَةِ ذِي هَذِهِ الْعَجَائِبِ الْمُنِيعَةِ ؟
أَهْلٌ نَهَى أَوْ أَمَرَ الَّذِي خَلَا ، كَحَجَرٍ ، عَنْ وَصْفِ الْأَخْتِيَارِ ؟ لَا
وَمُنْزِلِ الْفَرْقَانِ وَالْأَنْجِيلِ وَبَاعِثِ الرِّسْلِ بِالْدَّلِيلِ

انتقالاتها كما زعمت الجبرية اصحاب جهنم بن صفوان ، وذلك لوجوه الاول
بداهة الفرق بين حركة الباطش والمرتعش ، وما ذلك الا لوجود الاختيار
في الاول دون الثاني هذا • الثاني انه لو لم يكن لنا اختيار فيها لم نكلف
بها لعدم وقوع التكليف بما ليس في وسع المكلف كما افاده بقوله (فكيف
ليس الاختيار فينا و) الحال (اننا كنا مكلّفيننا) من خالق الكائنات بالآيات
البيّنات (وما سمعنا قط) جملة (ايها الحجر قم ، لا تقم) أو لا تزل ودم
امراً أو نهياً لذلك الصخر حتى (من) شخص (جاهل من البشر) لان
التكليف منوط بقابلية المكلف للفهم والأمثال والجماد ليس كذلك واذا لم
يسمع ذلك من جاهل فـ(كيف) يليق (بذى) أي بالاه هو صاحب (ذى
الصنعة البديعة) المشار اليها في الافاق و (ذى) اي صاحب (هذه) الاسرار
العجب (العجائب المنيعه) عن ادراك أولي الأبواب (اهل نهى اوامر) ذلك
الصانع المبدع جل وعلا الجسم (الذي خلا كحجر عن وصف الاختيار لا
ومنزل الفرقان والانجيل) لنشر التكاليف والاحكام (وباعث الرسل)
الكرام فضلا ورحمة (بالدليل) كمعجزاتهم المسخرة للعقول والأفهام •
ومن تعليقاته هنا : وفي ايثار هذين القسمين اثبات وصف الاختيار انتهى •

الوقر الثالث

مِنْ الَّذِي آفَادَنَا ، أَوْلَانَا قَائِدُنَا قَدَوْتُنَا « مَوْلَانَا »
فَقَدَّسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ صَبَّ عَلَيْنَا فِيضُهُ وَبِرَّهُ
أَهَالِي الْقِبْلَةِ فَدَ اتَّفَقُوا وَالْحُكَمَاءُ حَقَّقُوا فَاطَبَقُوا
وَكَثُرَ الْمِلِّيُّ هُمْ أَيْضًا عَلَى أَنَّ لَيْسَ غَيْرَ رَبَّنَا ، عَزَّ عَلَا

(الوقر الثالث)

في نقل زبدة « الرسالة الاختيارية » التي ألفها حضرة مولانا خالد
ذي الجناحين ، قدَّسَ سِرَّهُ ، تَبْرَكَ كَأَ لَكُونِهَا الْعَمْدَةُ فِي هَذَا الْبَابِ لَكِنَّهُ نَقَلَ
مَتْنَهَا مَغْيِرًا لِأَنَّ النِّظْمَ لَا يَفِي بِنَقْلِ النِّصِّ بِدُونِ تَغْيِيرٍ ، وَأَمَّا تَعْلِيْقَاتُهُ عَلَيْهَا
فَنَقَلَهَا بِدُونِ تَغْيِيرٍ فِي تَعْلِيْقَاتِهِ عَلَى هَذِهِ الْمَنْظُومَةِ ، فَقَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ : (مِنْ الَّذِي
آفَادَنَا) الْعَالَمُ الْعَلَامَةُ الَّذِي هُوَ (أَوَّلِي) مـ (نَا) عِلْمًا وَعَمَلًا (قَائِدُنَا) فِي
سُلُوكِ الطَّرِيقَةِ النَّقْشِبَنْدِيَّةِ الْآخِذَةِ بِدَوَامِ الذِّكْرِ وَالْفِكْرِ وَالْحُضُورِ وَالْمُرَاقَبَةِ
الْإِلَهِيَّةِ وَ (قَدَوْتُنَا) فِي جَامِعِ الْعِبَادَةِ الْمُوَافَقَةِ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ السُّنِّيَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ
عَلَى صَاحِبِهَا أَفْضَلِ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ وَالتَّحِيَّةِ (مَوْلَانَا) الشَّيْخُ خَالِدُ الْكُرْدِيِّ
السَّلِيمَانِيِّ الْمَعْرُوفِ « بِمَوْلَانَا » عَلَى أَلْسِنَةٍ وَتِلَامِذَتِهِ ، كَأَنَّهُ لَاعْتَرَفَانِهِمْ
بِأَنَّهُ بِفَضْلِ تَرْبِيَّتِهِ الزَّكِيَّةِ الْخَالِيَةِ عَنْ كُلِّ بَدْعَةٍ رَدِيَّةٍ اعْتَقَ رِقَابَهُمْ بِأَنَّ قُلُوبَهُمْ
عَنْ رِقِّ التَّعَلُّقِ بِالرِّذَائِلِ الدُّنْيَا (فَقَدَّسَ اللَّهُ تَعَالَى سِرَّهُ) أَيُّ قَلْبِهِ الشَّرِيفِ
عَنِ الْكَدُورَاتِ النَّفْسِيَّةِ بِالنَّفَحَاتِ الْقُدْسِيَّةِ (وَصَبَّ عَلَيْنَا فِيضُهُ) الْمَوْدِعُ فِي
صَدْرِهِ (وَبِرَّهُ) وَاحْسَانُهُ مِنْ كَافَّةِ وَجْوهِ خَيْرِهِ آمِينَ وَقَوْلُهُ « مِنْ الَّذِي »
خَبَرَ مُقَدِّمَ عَلَى قَوْلِهِ (أَهَالِي الْقِبْلَةِ) وَهُمْ الَّذِينَ جَمَعَهُمُ الشَّرْعُ الْمُحَمَّدِيُّ
مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ وَغَيْرِهِمْ (قَدْ اتَّفَقُوا وَالْحُكَمَاءُ) الْمَعْبَرُ عَنْهُمْ بِالْغُلَاسِفَةِ (حَقَّقُوا)
مَا ذَهَبُوا إِلَيْهِ مِنْ تَأْثِيرِ الْمَعْدَاتِ وَالْوَسَائِطِ فِي مَا ارْتَبَطَتْ بِهِ فَعَدَّلُوا عَنْهُ إِلَى
الْحَقِّ (فَاطَبَقُوا) عَلَيْهِ (وَكَثُرَ) الْبَشَرُ (الْمِلِّيُّ) أَيُّ الَّذِي التَّزَمَ مِلَّةَ مَنْ

مؤثر في كل موجودات مما سوى افعال حيوانات
وأفعالها منها طبيعيات منها التي هي اختيارات
وهذه مصارع الأبطال فانظر الى ذي القوة الفعّال

الملل كاليهود والنصارى • قال الخربوتي في شرح الرسالة : اعلم ان طالبي ادراك حقائق الاشياء ان التزموا ملة من الملل فهم المليون ، فان كان ادراكهم الحقائق بطريق البحث والنظر وترتيب المقدمات فهم المتكلمون ، وان كان بطريق التصفية والرياضة فهم الصوفيون • وان لم يلتزموا ملة من الملل فهم الفلاسفة ، فان كان ادراكهم الحقائق بطريق البحث والنظر فهم المشائيون ، وان كان بطريق التصفية والرياضة فهم الأشراقيون • فالمليون يدخل فيهم اليهود والنصارى على اصطلاح اهل الكلام ، وان لم يدخل في المتكلمين على الظاهر انتهى (هم) اي اكثر الملتين (ايضا) كالفلاسفة واهل القبلة قد اتفقوا (على ان ليس غير ربنا عزّ) اسمه و (علا) ذاته (مؤثر في كل) موجود من الـ (موجودات مما سوى افعال حيوانات) سواء كان من الاعيان كالارض والسموات أو من الاعراض والصفات (و) اما (افعالها) اي افعال الحيوانات (منها طبيعيات) اي افعال منسوبة الى الطبيعة وهي قوة سارية في الاجسام بها يصل الجسم الى تمامه سواء كانت من الافعال المشعور بها كالصحة والمرض أو من غيرها كالنمو وهضم الطعام ، وهذه ايضا لا خلاف في كونها مخلوقة لله تعالى •

(منها التي هي) افعال (اختيارات) كالأكل والشرب والقيام والقيود (وهذه) الافعال الاختيارية هي (مصارع) العلماء (الأبطال ، فانظر الى) البطل (ذي القوة الفعال) من المتصارعين هل هو القائل بنسبتها الى الله تعالى وهم الأشاعرة والماتريدية أو القائل بنسبتها الى غيره من العبيد

مَذْهَبُ الْجَبْرِ الْعَمِيِّ الْإِلَهِيِّ لَانْهَآ بِقُدْرَةِ الْإِلَآهِ
بَغَيْرِ قُدْرَةٍ مِنَ الْعَبْدِ ، وَذَا لِأَنَّ فِي جُفُونِ حِسِّهِمْ قَدَا
وَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ بِلَا تَأْثِيرٍ مِنْ قُدْرَةِ الْعَبْدِ ذِي التَّقْصِيرِ
وَقَالَ الْإِعْتِزَالُ قَوْلَا ذَا شَطَطٍ بِأَنَّهَا بِقُدْرَةِ الْعَبْدِ فَقَطْ
بِالْأَخْتِيَارِ فَلْيَقُلْ لَهُ الْإِلَآهِيُّ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ ؟ أَيُّهَا الْبَلَاءُ !

وَفِي عِبَارَتِهِ إِشَارَةٌ لَطِيفَةٌ إِلَى أَنَّهَا مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ ذِي الْقُوَّةِ الْمَتِينِ الْفَاعِلِ لَمَّا يَرِيدُ
(فَذَهَبَ) أَهْلُ مَذْهَبِ (الْجَبْرِ الْعَمِيِّ) عَنْ ابْصَارِ الْحَقِّ (الْإِلَآهِيِّ) الْغَافِلِ
عَنْ دَرْكِ الْحَقِيقَةِ (لِأَنَّهَا) أَيَّ إِلَى أَنَّ تِلْكَ الْأَفْعَالَ (بِقُدْرَةِ الْإِلَآهِ) الْمَتَعَالِ
وَاصَابُوا فِي ذَلِكَ ، وَلَكِنَّهُمْ أَصَابُوا بِقَيْدِ قَوْلِهِمْ (بَغَيْرِ) دَخَالَةٍ (قُدْرَةٍ مِنَ
الْعَبْدِ) فِيهَا وَلَوْ دَخَالَةٌ تَعْبَرُ بِالْكَسْبِ وَتَعَامَوُا عَنْ الْآيَاتِ الشَّاهِدَةِ عَلَى نِسْبَةِ
الْأَفْعَالِ وَالْإِكْسَابِ وَالْجُهْدِ وَالسَّعْيِ إِلَيْهِمْ (وَذَا) كَالْإِبْتِلَاءِ (لِأَنَّ فِي جُفُونِ
حَسِّهِمْ) بَصَرَ (هُمْ قَدْ ذِي) مِنْهُمْ عَنْ ابْصَارِ الْقَيْدِ الْمَهْلِكِ ، كَمَا أَنَّ فِي عِيُونِ
بَصِيرَتِهِمْ أَذَى حِسِّهِمْ عَنِ التَّخْلُصِ عَنْ سُوءِ الْمَسْلَكِ ؟ وَالْإِلَآهِيُّ يَتَجَاسَرُ
عَلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ لَا عِلَاقَةَ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ فِيهَا ، فَإِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَاطِشِ
وَالْمُرْتَعَشِ بَدِيهِي (وَقَالَ) الشَّيْخُ الْأَمَامُ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ
إِسْحَاقَ بْنِ سَالِمَ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُوسَى بْنِ بِلَالٍ بْنِ أَبِي بَرْدَةَ
ابْنِ أَبِي مُوسَى (الْأَشْعَرِيُّ) الصَّحَابِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، وَلَهُ مَصْنُفَاتٌ كَثِيرَةٌ
قَالَ بَعْضُهُمْ هِيَ خَمْسَةٌ وَخَمْسُونَ ، وَلِدَ سَنَةَ مَائَتَيْنِ وَخَمْسَ وَسِتِّينَ ، وَتُوفِيَ
سَنَةَ ثَلَاثِمِائَةٍ وَارْبَعَ وَثَلَاثِينَ الْهَجْرِيَّةَ إِلَى أَنَّهَا بِقُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ مَقَارَنَةِ قُدْرَةِ
الْعَبْدِ وَإِرَادَتِهِ لَهَا لَكِنْ (بِلَا تَأْثِيرٍ) فِيهَا كَائِنَةٌ (مِنْ) جَانِبِ (قُدْرَةِ) ثَابِتَةٌ
(لِلْعَبْدِ ذِي التَّقْصِيرِ) عَنْ صِفَةِ التَّأْثِيرِ فَالْجَبْرِيَّةُ يَنْفُونَ قُدْرَةَ الْعَبْدِ وَيَجْعَلُونَهُ
كَالْحَجَرِ الصَّلْدِ مَسْلُوبِ الْأَخْتِيَارِ وَالْكَسْبِ بِالْكَلِيَّةِ ، وَالشَّيْخُ الْأَمَامُ يَقُولُ

ظاهر' ما قال الحكيم الآبي بقدره للعبد بالأيجاب
وسهوه عزوه الى الإمام افاده بعض من الكرام

بقدرته وعلاقتها بها بالطريق الآتي المعبر بالكسب ، ولكنه ينكر تأثيرها
ويحصر التأثير على قدرة الخالق القدير •

(وقال) اهل (الاعتزال قولاً ذا شطط) اي تجاوز عن حد الحق
(بانها بقدره العبد فقط) المؤثرة فيها (ب) طريق (الاختيار) منه لها ولا
علاقة فيها لقدرة الله تعالى ، فالجبرية واقعة في طرف التفريط كما ان المعتزلة
في طرف الافراط والشيخ الأمام في حاقّ الوسط نعم ولا بد ان يكون امام
الامة الوسط (فليقل) القائل (له) اي لاهل الاعتزال في مقام الرد
والاستنكار (الا يعلم من خلق) شيئاً تفصيله (ايها) المعتزلي (البلاء) على
العباد بافساد الاعتقاد ، فلا جرم انه يقول بلى لان الخلق بدون العلم
مستحيل ، فاذا قال به كفى كلامه لالزامه ، وان اتى بالتأويل وقال اللازم
هو العلم بها بالأجمال لا بالتفصيل وذلك ثابت له فاهده الى الرشده وقل له
ان خلق كل شيء يحتاج الى العلم به تفصيلاً وذلك لان كلا من وضعه
ومقداره وزمانه ومكانه وسائر ما يتعلق بشأنه يحتمل وجوها شتى ولا
مخصص لواحد منها الا الارادة التابعة للعلم فالعلم محتوم والتفصيل معلوم
لان العلم اما يميز كل وجه من الوجوه المحتملة في اليجاد عن الآخر
اولاً ، فان لم يميزه فلا يكفي في التخصيص وان ميزه فهو العلم التفصيلي
وهو مفقود في العباد بازاء الافعال فلا خلق لهم بدون وراء وجدال •

و (ظاهر ما قال الحكيم الآبي) عن انتهاج منهج الصواب انها
(بقدره للعبد) بلا اختيار له بل (بالأيجاب) فانه بعد تمام جميع ما يتوقف
عليه التأثير وانتفاء الموانع لا يبقى مجال للعبد ازاء الفعل فيجب عليه ، وعلى

والقدرتان عند الأسفرائني في اصل الافعال تؤثران

هذا فالمعتزلة والفلاسفة متفقون على ان الافعال بقدرة العباد فقط ومختلفون في ان العبد مختار في فعله عند المعتزلة وموجب عند الفلاسفة • والذي في قواعد العقائد ان العبد موجب فيها عندهما ؛ حيث قال ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يوجبان وجود المقدور انتهى • وفي الشرح الجديد للتجريد ان العبد مختار فيه عندهما حيث قال فيه : ومذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ، نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق الارادة والقدرة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار ، وعند الفلاسفة بالايجاب انتهى • ومن نسب مذهب الفلاسفة الى امام الحرمين فقد اخطأ كما قال (وسهو عزوه) اي نسبة هذا القول (الى الامام) يعني امام الحرمين وهو ابو المعالي عبد الملك بن الشيخ ابي محمد عبد الله الجويني الفقيه الشافعي الملقب بضياء الدين المعروف بامام الحرمين لمجاورته فيهما مدة من الايام ولد سنة اربعمائة وتسعة عشر وتوفي في قرية من قرى نيسابور سنة اربعمائة وثمانية وسبعين الهجرية (افاده بعض من) العلماء (الكرام) كالعارف السنوسي تهريجا ، والسعد في شرح المقاصد تلويحا ؛ فالامام بريء من القول بمذهب الفلاسفة وثابت على اصل شيخنا الامام الأشعري (والقدرتان) اي قدرة الله تعالى وقدرة العبد (عند) الأستاذ ابي اسحق ابراهيم بن محمد بن مهران (الاسفرائني) الملقب بركن الدين الشافعي المتوفى بمدينة نيسابور في سنة اربعمائة وثمانية عشر الهجرية (في اصل الافعال) اي ذاتها (تؤثران) لكن لا لاحتياج قدرة الخالق الى قدرة الخلق تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل ليثبت للعبد فيها علاقة تكون مبنية للثواب

وايضا القاضي هذا المنوال لكن قدرة جناب العالي
في اصلها كدَرِها او صائ وقدرة العباد في الأوصاف
ما ذهب القاضي اليه عين ما للماتريدية كان يُسمى
فجذبهم لشوب الاعتزال أو مذهب الاستاذ جذب خال

والعقاب (وايضا القاضي) ابو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن
القاسم المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور السالك الى طريقة
الاشعري في الكلام المتوفى بمدينة بغداد في سنة أربع واربعمئة الهجرية
والباقلاني نسبة الى الباقل لبيعه اياه ، وفي الباقل لغتان تشديد اللام وقصر
الالف وتخفيف اللام ومد الالف فالنسبة اليه بالنون من الشواذ نحو
صنعاني وبهراني على ما في الوفيات (هذا المنوال) اي متلبس بمنوال الاستاذ
من تأثير القدرتين (لكن) بينهما فرق هو ان (قدرة جناب) الرب (العالي)
تؤثر (في اصلها) اي في ذات الافعال (كدَرها او صاف) شرها أو خيرها
(وقدرة العباد) تؤثر (في الأوصاف) اي اوصاف الافعال ككونها طاعة
أو معصية و (ما ذهب القاضي اليه) هو (عين ما للماتريدية كان يُسمى)
من ان قدرة الله تؤثر في ذوات الافعال وقدرة العباد في صفاتها فاذا ضرب
يتيما تأديبا أئيب أو تأنيبا عوقب ، واذا كان مذهبهم مذهبه (فجذبهم) اي
الماتريدية (لشوب) مذهبهم بمذهب اهل (الاعتزال) من تأثير قدرة العباد
في الأفعال (أو مذهب الأستاذ) من انها بمجموع القدرتين (جذب خال)
عن مراعاة الحق والحقيقة واقتراء على كبار ائمة السنة والسريعة فليحذر ؛
فالضبط ان المؤثر فيها بالخلق والأيجاد اما قدرة واحدة أو قدرتان وعلى
الاول فالأثر اما قدرة الله تعالى فقط من غير مدخلة لقدرة العبد وهو مذهب
الجبرية ، أو مع مدخليتها لكن بطريق الكسب وهو مذهب الشيخ الأشعري ،

وليس مطلب بطول قال تشعب الفرق لا عزال

أو قدرة العبد فقط وهو مذهب المعتزلة • وعلى الثاني فالقدرتان اما تؤثران في ذات الأفعال وهو مذهب الأستاذ ، أو قدرة الله تؤثر في ذواتها وقدرة العبد في صفاتها وهو مذهب القاضي واليه يؤول مذهب الائمة الماتريدية • واما العكس فلم يذهب اليه ذاهب : ثم اعتذر لاستئثار البحث عن مذهبي الامامين الجليلين الاشعري والماتريدي بالذكر فقال (وليس) لنا هنا (مطلب) مهم (بطول قال) اي بتطويل القول في (تشعب الفرق) الكائنة (لأهل) (الاعتزال) في مسألة خلق الأعمال بالنسبة الى المباشرة والتوليد فانهم افرقوا فيها بالنسبة لهما الى اربع فرق : فالنجارية ذهبوا الى ان الافعال المباشرة بمجموع القدرتين والافعال المتولدة بقدرة العبد فقط • وذهب بعضهم الى ان الافعال المتولدة بجملتها فعل لفاعل الافعال المباشرة التي هي الاسباب لها ، فكل منهما بقدرة العبد عندهم • وذهب ثمانية بن اشرس الى ان الافعال المتولدة حوادث لا يحدث لها قال : لا مجال لاسنادها الى فاعل الأفعال المباشرة لثلا يلزم اسناد الافعال الى الموتى في صورة موت الرامي قبل بلوغ سهمه الى الرمية ، ولا الى اسنادها الى الله تعالى لأنه يستلزم صدور القبيح من الله تعالى فهي افعال لا فاعل لها • والفرقتان الأوليان يلتزمان في مثل الصورة المذكورة كون الاصابة والآلام الحادثة منها من افعال الميت •

وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد منهم الى ان ما كان من الافعال المتولدة في محل القدرة اي محل قدرة الفعل وهو الفاعل وذلك كحركة الاعضاء عند البطش باليد فهو فعل العبد وبقدرته • وما كان منها في محل مباين له فما وقع منها على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح ، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب ، والاندفاع في

بل فرق' مذهبيّ ابي منصور والأشعريّ شيخنا المشهور

الثقل لئلا يلزم اسناد الفعل الى الميت في الصورة المذكورة •

ولا حاجة ايضا الى تطويل القول في تشعب فرق الاعتزال بالنسبة الى ان قدرة العبد هل تؤثر بمجرد الرجحان اولا ، فانهم اترقوا فيها بالنسبة الى هذه المسألة فرقتين فذهب بعضهم الى ان قدرته تؤثر في الفعل بمجرد الرجحان الناشيء عن اجتماع الشروط التي يتوقف وجود الفعل عليها • وتعلق الارادة الحادثة التي هي ارادة العبد ، وذلك بناء على الفرق بين الارادة القديمة والارادة الحادثة بان التأثير في الاولى بالأيجاب وامتناع تخلف المراد ، وفي الثانية بالاختيار وامكان التخلف ، فهذا البعض من المعتزلة يمتازون عن الفلاسفة بكون العبد مختارا في فعله غير موجب عندهم ، وموجبا غير مختار فيه عند الفلاسفة • وذهب بعضهم الى انها لا تؤثر فيه بمجرد بل لا بد من البلوغ الى حد الوجوب باجتماع جميع ما يتوقف الفعل عليه وارتفاع موانعه بناء على ان الارادة الحادثة موجبة للمراد كالقديمة ، فاذا تعلق بجانب الفعل بعد الاجتماع والارتفاع وجب الفعل فيصدر منه بالايجاب ، فيكون مذهبهم عين مذهب الفلاسفة في الفعل وان امتازوا عنهم بالاختيار في المبادئ لان ايجاد القوى والقُدَر في العبد عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الأيجاب لتمام الاستعداد بناء على اصولهم الفاسدة •

(بل) المطلب المهمّ لنا بيان (فرق) ثابت بين (مذهبي) علم الهدى محمد بن محمد بن محمود (ابي منصور) الماتريدي صاحب كتاب التأويلات ولد في « ماتريد » قرية من قرى سمرقند ومات في بلدة سمرقند سنة ثلاثمائة وثلاث وثلاثين الهجرية (والأشعري شيخنا) الادام (المشهور)

في قدرة العبد وكسبه ؛ لما في ذلكم من الغموض والعمى
فوجب التحقيق للفرقين وماله تعلق بذين

إعانة في حمل الوقر

لذلك التحقيق نحن نحتذي ، نقول : العزم المصمم الذي

في علم اصول الدين ابي الحسن الأشعري (في قدرة العبد) عندهما
(وكسبه) كذلك (لما في ذلكم) الفرق (من الغموض والعمى) اي الدقة
والخفاء وهذا مما تشد الحاجة الى معرفته (فلهذا) (وجب) علينا
(التحقيق للفرقين) اي فرق بين القدرتين وفرق بين الكسبين (و) تحقيق
(ماله تعلق بذين) المطلقين كالحسن والقبح بتوفيق الله تعالى وهدايته •

(إعانة في حمل الوقر)

(لذلك التحقيق) النفس التحقيق بالجهد (نحن) لسلوك طريقه
(نحتذي) و (نقول العزم المصمم) وهو آخر الواردات الخمس التي ترد
على القلب ، واولها الهاجس وهو ما يلقي فيه ، ثم الخاطر وهو جريانه فيه
ودوامه ، ثم حديث النفس وهو ما وقع التردد فيه هل يفعل او لا ، ثم الهم
وهو ترجيح قصد الفعل ، ثم العزم وهو قوة ذلك القصد كما ان التصميم
المضي في الأمر • وورد ان العزم بالحسنة بدون فعلها يكتب حسنة واحدة
ومعه يكتب بالعشرة الى سبعمائة ضعف أو يزيد لمن يريد وبالسئية مع فعلها
يكتب سئية واحدة وبدونه يؤخذ بها مؤاخذه دون مؤاخذه العمل على
التحقيق ، قال البيضاوي رحمه الله في تفسير قوله تعالى [وان تبدوا ما في
انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله] يعني أو تخفوا ما فيها من السوء والعزم
عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه انتهى • وما اشتهر من انها منسوخة بقوله
تعالى [لا يكلف الله نفسا الا وسعها] رده الامام الرازي بانها خبر والخبر

هو توجه العباد الصادق منهم لجانب الفاعل الرامق ،
وعندهم بالكسب قد اشتهرا ، بقدره العباد عنهم صدرا
وله بالارادة الجزئية وقصدنا الجزئي ايضا تسمية

لا ينسخ كما تقرر في الأصول • ومنهم من فسر ما في الانفس بالصفات
الرزيلة التي اوجب الله عليها تزكية النفس منها كالاحسد والحقد وغيرهما
وابدائه بالعمل بمقتضاه واخفائه بابقائه فيها مع القدرة على دفعه والمحاسبة
في الأبداء على ابقاء ما في النفس والعمل بموجبه وفي الاخفاء على الأبقاء
فقط هذا • واما غير العزم فالهم بالحسنة يكتب بها وبالسيرة لا يترتب عليه
شيء • والثلاثة الاول لا اثر لها في الحسنات ولا السيئات بشهادة الخبر
المروي في ارتفاع حديث النفس ، فانه اذا ارتفع حديث النفس ارتفع
ما قبله بالأولى والسر في كتابة الهم والعزم دخولهما في وسع الأنفس فعدم
كتابة الهم بالسيرة فضل محض واما المراتب الثلاث الاول فليست في الوسع
ورودها ولا طردها فلا يكون لها اثر مطلقا ثم نعت العزم المصمم بقوله
(الذي هو توجه العباد الصادق) ذلك التوجه (منهم لجانب الفاعل) اقداما
او كفا (الرامق) اي الناظر اليه (و) الذي هو (عندهم) اي عند الماتريدي
(بالكسب قد اشتهرا) وقوله المار العزم المصمم مبتدء منعوت وخبره قوله
(بقدره العباد) بالمعنى الاخص الذي هو صحة الفعل والترك وقد يعبر
عنها بالأختيار (عنهم) اي عن العباد (صدرا) وهو مدار التكليف عند
الماتريدي (وله) اي ولذلك العزم المصمم (بالارادة الجزئية وقصدنا الجزئي
ايضا تسمية) لتعلقه بمطلوب معين وليس مسبوقا بقصد آخر لئلا يلزم
الدور أو التسلسل ، ولا بموجب وان كان مسبوقا بمرجح كالشوق المنبعث
عن العلم •

وكان ذا العزم على مقال « صدّر الشريعة » من الأحوال
وكان ذا من الأمور الثلاثي قد سميت بالأعتباريات
ليس له من الوجود اثر في خارج كما عليه الأكثر

وتحقيق المقام ان قدرة الله تعالى وان كانت مستقلة في كل فعل من غير
انضمام شيء آخر اليها لكنه سبحانه وتعالى اجري عادته وحكم حكمته ان
لا يخلق فعلا من افعال العباد الا بعد ان يريدوه ويعلقوا قدرتهم عليه
ليجزى الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى [ويترتب
الاسباب والمسببات وتكون لله الحجة البالغة ، فيكون تعلق قدرة العبد بفعله
بحسب ارادته علة موجبة لوجود ذلك الفعل بحسب العادة الالهية وان لم
يكن له فيها تأثير اصلا ، ولدوران القدرة المؤثرة الالهية على قدرة العبد
وتعلقها بالفعل سميت تلك القدرة كاسبة وتعلق العبد قدرته بارادته بفعل ما
كسباً • و لما ورد عليهم انه اذا كانت تلك الارادة صادرة من العبد يلزم
ان يكون العبد خالقا لها وقد ثبت انه لا خالق غيره تعالى اجاب عنه بقوله
(وكان ذا العزم) المصمم (على مقال صدر الشريعة من الأحوال) وهي
واسطة بين الوجود والمعدوم والواسطة وان انكرها المحققون فقد قال بها
بعض المتكلمين (وكان ذا) العزم عند الاكثرين من العلماء المتريدين
(من الامور) الاضافية (اللاتي قد سميت بالاعتباريات) وكل امر اعتباري
(ليس له من الوجود اثر في الخارج كما) اطبق (عليه الاكثر) من العلماء
وان كان له وجود في نفس الامر ضرورة ان نحو العزم المصمم ليس من
قيل ناب الغول ، فالجواب جوابان جواب الصدر المبني على تحقق الوسطة
المنكرة من الاكثرين ، وجواب الاكثرين المقبول من المحققين • فان قيل اذا
كان الأمر كذلك فهلا قدم الجواب الثاني على الأول قلنا لان الوسطة

وَبَعْضُهُمْ فِي الْفَسْرِ لِلْبِسْمِلَةِ اقواله في ذلك اضطربت
قال « الكمال » ذاك امر وجدا واثراً لقدرة العبد بدا
لزم أنْ خالفَ إجماعَ السلف ووافقَ المعتزلة ، وما انحرف

اقرب الى الوجود من الأمر الاعتباري فكون العزم مداراً للتكليف اظهر على
القول بها •

(وبعضهم) اي وبعض من الماتريدية وازاد به ابا سعيد الخادمي
رحمه الله (في الفسر للبسملة) اي في رسالته المؤلفة في تفسير البسملة
الشريفة (اقواله في ذلك) العزم (اضطربت) فتارة يقول انه من
الموجودات ، وثانية انه من المعدومات ، وثالثة انه من الأحوال • هذا •
و (قال) المحقق (الكمال) ابن الهمام في كتابه (المسائرة) ان (ذاك)
العزم (امر وجدا) في الخارج (و) هو (اثر لقدرة العبد بدا) اي ظهر منها
حيث قال اذا خلق الله تعالى جميع ما يتوقف عليه فعله من القدرة والارادة
والآلات والشروط يوجد العبد ذلك العزم المصمم بأعانة الله تعالى واذا
اوجده خلق الله له الفعل عقبه انتهى و (لزم) مما قاله (ان خالف) الكمال
(اجماع السلف) اي اصحاب القرون الثلاثة الذين شهد الرسول صلى الله
عليه وسلم بصدقهم وعدلهم بقوله [خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين
يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفسحوا الكذب] وذلك لاجماعهم قبل ظهور البدع
والأهواء على ان لا مؤثر في الوجود الا الله ، وعلى ان الله هو الخالق بالاختيار
لكل ممكن يبرز للوجود ذاتا كان أو قولاً أو فعلاً ، لا يشاركه تعالى في
ملك جميع الممكنات واختراعها شيء أي شيء كان ، وان التأثير وايجاد الممكنات
خاصة من خواص الله تعالى يستحيل ان يشاركه تعالى فيها غيره كذا في
الخبزبوتي (و) لزمه ان (وافق المعتزلة) في كون العبد موجد لبعض الأشياء

عَنْ أَنَّهُ خَالَفَ عَقْلِيَّاتٍ وَمَا اتَّقَى تَخْصِيصَ نَقْلِيَّاتٍ
كَأَنَّ ذَا عِنْدَهُ كَانَ مُثَبَّتًا عَنْ جَبْرِهِمْ غَيْرُهُ مَا انْفَلَتَا
وَلَهُ لِلْكَسْبِ لَفْظٌ دَلِيلٌ ذَا إِنَّمَا مَعْنَاهُ التَّحْصِيلُ
وَإِنَّمَا تَحْصِيْلُكَ الْمَعْدُومَا إِيجَادُهُ مَا غَيْرُهُ مَفْهُومَا
وَكُلٌّ مَا فِي ذَا الْكَلَامِ سَمِعًا مِنْ حَصْرِهِ بِأُسْرِهِ قَدْ مُنِعَا

(وما انحرف) الكمال أيضا (عن) لزوم محذور (انه خالف) دلائل
(عقليات) تدل على عموم قدرته لجميع الممكنات (وما اتقى) محذور
(تخصيص) منه لدلائل (نقليات) تشهد بان الله سبحانه وتعالى خالق كل
شيء بدون موجب لتخصيصها و (كان ذا) اي ذلك الجبر المفضل والبحر
للكمال اختار ذلك قال المدار لوجوه الاختلال لان (عنده كان مثبتا) هذه
الموجبات الآتية الاول انه (عن) القول بلزوم (جبرهم) اي الجبر المختار
لبعضهم (غيره) اي بغير ما قال به من ان العزم موجود وانه اثر لقدر العباد
(ما انفلتا) اي ما تخلص واذا قال بذلك نجى فاختار اهون الشرين
(و) الثاني ان (له) اي للمحقق الكمال (للكسب) اي في الكسب المنسوب
الى العبد (لفظ دليل) على ما اختاره اي ان اسناد الكسب الى العبد يدل على
انه موجود لبعض الاشياء و(ذا) لك الدليل هو ان الكسب (انما معناه
التحصيل) للمكسوب (و) الثالث (انما تحصيلك المعدوم) الا (ايجاده)
و (ما غيره) اي غير الأيجاد (مفهوم) من التحصيل فيكون معنى كسب
العبد تحصيل عزمه المصمم الذي هو شرط عادي لخلق الله له ، ومعنى
تحصيله ايجاده فالامر الاول دليل مستقل والامران الأخيران دليل آخر
وتقريره ان العبد كاسب وكل كاسب محصل وكل محصل موجود (و) لكن (كل
ما في ذاك) (الكلام) المجعول حجة أو معذرة للمحقق الكمال (سمعا من حصره)

بِاِجْبَارٍ جَبْرًا اِخْتَرِ الْفِرَارَا اِذْ ذَانَكُمْ قَدْ حَقَّقَا اِخْتِيَارَا
وَزَحْزَحَا عَنْ نِسْبَةِ الْاِيجَادِ مِنْ كُلِّ اَوْجُهٍ اِلَى الْعِبَادِ
وَجَازَ اِنْ يُرَادَ يَا ذَا الْفِطْنَةِ بِالْكَسْبِ فِي اللِّغَةِ صَرْفَ الْقُدْرَةِ

الثلاث يعنى ان لا انفلات عن الجبر الا بما افاده ، ولا معنى للكسب
الا التحصيل ولا معنى للتحصيل الا الايجاد (باسره) اي جميعه (قد مُنِعَا)
اما الاول فلان النجاة من الجبر حاصل بدون ما قاله ولذلك قال الناظم
متبجحاً (يا جبر) اي يا ايها المذهب الموسوم بالجبر الطالب لفرض نفسه
على من لم يقل بنسبة الايجاد الى العباد (جبرا) وكرها أو طوعا ورضاء
(اختر الفرارا) من ميدان المناوئة وفرض النفس فان وجودك ليس بلازم
لمن لم يسند الايجاد اليهم (اذ ذانكم) الامامان الهامان الاشعري والماتريدي
(قد حققا اختيارا) للعبد فلا جبر عليه (و) الحال انهما قد (زحزحا) اي
بُعَدَا (عن نسبة الأيجاد من كل اوجه) سواء للفعل أو لمبادئه (الى العباد)
فلم يقولوا بان العبد موجد للفعل ، ولم يقل الأشعري بان العزم أثره ايضا .
نعم قال به الماتريدي ولا يلزمه نسبة الأيجاد اليه لان العزم من الأمور
الأعتبارية ، اذ تحقيق مذهب الاشعري كما سيأتي ان العبد محل للكسب
ومتصف به وهو عبارة عن مقارنة ارادته الجزئية وقدرته الغير المؤثرة
وشرط " عادي لخلق الله تعالى للمكسوب ، وتلك الارادة الجزئية لا تحتاج
الى فاعل لانها عبارة عن صرف الارادة الكلية الى المراد المعين ، فهو من
مقتضيات ذات الارادة وان كان العلم بالمصلحة داعيا لها اليه ، فلا جبر على
العبد في الافعال لانه صاحب الارادة المصاحبة للقدرة المقارنتين لتعلق قدرة
الباري تعالى بالفعل والجبر في الارادة غير محذور ولا ايجاد لغير الله سبحانه .
وتحقيق مذهب الماتريدي ان العبد محل للكسب الذي هو العزم

نَحْوَ المقادير الذي ينادي مِنْ العبادِ هو شرط عادي
ليخلق ربنا تعالى وحده لِذلك الفعل الصّنيع بعده
كفى لو سم العبد بالمحصل بكونه محلاً إن تفصل
وسم ذي المباشرة تحصيلًا يا سبب الفعل لها دليلاً !

المصمم عنده وفاعل له ، ولا يسمى العبد موجدًا لأن الإيجاد اخراج الشيء من العدم إلى الوجود وذلك العزم أمر اعتباري ومعدوم في الخارج وهو شرط أو سبب عادي لخلق الله تعالى فلا جبر على العبد لأن العزم من اثره ولا إيجاد لغير الله وله الخلق والأمر (و) أما الثاني فلأنه (جاز أن يراد ، يا ذا الفطنة) والذكاء (بالكسب في اللغة صرف القدرة) والارادة (نحو المقادير) والمرادات أو العزم المصمم ذلك العزم أو الصرف (الذي ينادي من) جانب (العباد هو) أي أنا (شرط عادي لخلق ربنا تعالى وحده ، لذلك الفعل الصنيع) له (بعده) ولا يراد به التحصيل . وأما الثالث فلأنه لو سلمنا أن الكسب هو التحصيل فلا نسلم أن التحصيل هو الإيجاد والمحصل هو الموجد إذ (كفى لو سم العبد بالمحصل) أي اكتفى لتسميته به (بكونه) أي العبد (محلاً) للعزم المصمم أو الصرف اللذين هما من الشروط العادية لتحصيله تعالى (أن تفصل) أي أن تتفكر في ما ذكر تفصيلاً وتفهمه (و) إذا اكتفيت في معنى المحصل بالمحل المباشر للفعل بدون أن يكون موجدًا فـ (سم) هـ (ذي المباشرة) منه له ولو بدون الإيجاد والتأثير (تحصيلًا) مجازًا بعلاقة السببية فإن نفس العبد ومباشرته للفعل سبب أو شرط عادي لخلقه تعالى .

ثم باشر بنهجه اللطيف ونادى السبب وطلب منه الدليل على صحة التسمية المارة وقال (يا سبب الفعل) اذكر (لها) أي للتسمية وصحتها

وذلك في اللغة كان أكثر من جهة العدد من ان يحصر تسليم ذاك لغة إن لاحا قال الغزالي ، وذلك حسبي ، تسمية المقارنة بالكسب لاشك فيها وضع اصطلاحى ما انكره ذو فطنة وصاحي إذ وجدوا في أفصح الكلام اطلاقه لعمل الانام

(دليلا) مقنعا اشارة الى ان سببية الصرف للتحصيل والايجاد من رب العباد ومحلية العبد له كافية لتسمية العبد كاسبا ومحصلا ومباشرته للأفعال كسبا وتحصيلا ولو لم يكن منه ايجاد ابدأ (وذاك) المذكور من تسمية الشيء باسم الشيء الآخر للمناسبة المعتبرة (في اللغة كان أكثر من جهة العدد) اي من حيث التعداد (من ان يحصر) بعدد نحو النار محرقة والبحر مغرق وهكذا فلم يتعين لغة استعمال التحصيل للأيجاد والتأثير والمحصل للموجد المؤثر و (تسليم) تعين (ذاك) الاستعمال (لغة ان لاحا) وظهر (فلا اسلمه اصطلاحا) لجواز الاصطلاح على اطلاق المحصل والفاعل بل والموجد على من ليس كذلك وانما له دخل وعلاقة فيها • ثم ترقى من امكان الاصطلاح الى فعليته بقوله (قال) الامام حجة الاسلام (الغزالي) رحمه الله في كتاب الاقتصاد كما نقله عنه ابن ابي شريف في شرح المسائرة واعترض لتحقيق ترقيه بقوله (وذاك) الامام الهمام (حسبي) في الترقى به الى معارج الحق ومقول الامام هو ان (تسمية المقارنة) اي مقارنة قدرة العبد وارادته للقدرة الالهية (بالكسب) كما ثبت عن الاشعري رضي الله عنه (لا شك) انه (فيها وضع اصطلاحى ما انكره) شخص (ذو فطنة) وذكاء (وصاح) عن السكر والأغماء (اذ وجدوا في أفصح الكلام) وهو القرآن الهادي للأسلام (اطلاقه) اي الكسب (لا) رادة (عمل الانام) في عدة من

فاصطلحوا تيمنا عليه فما اهتدى مناقش لديه
وما مضى يعلم للمنتبه جواب ما استشكله السعد به

الآيات نحو قوله تعالى [تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم]
ونحو [لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت] (فاصطلحوا) اي الشيخ ومن
اقتفى اثره (تيمنا) وتبركا بما في الآيات البيّنات (عليه) اي على ذلك الأطلاق
واذا كان ذلك اصطلاحا (فما اهتدى) للحق مجادل (مناقش لديه) لتقرر
ان لا مناقشة في الاصطلاح (وما مضى) من امضاء الوضع الاصطلاحي
(يعلم للمنتبه) اي للشخص المنتبه عن منام الغفلة (جواب ما استشكله)
العلامة الثاني (السعد) التفتازاني (به) حيث قال في شرح العقائد على نهج
نقل اشكال الغير : فان قيل لا معنى لكون العبد فاعلا مختارا الا كونه موجدا
لافعاله بالقصد والأرادة الى آخره وذلك لان مبنى ذلك الاشكال على تسمية
العبد فاعلا مختارا بحسب اللغة واما لو كان بحسب الاصطلاح على تسمية
الكسب فعلا اختياريا والكاسب فاعلا مختارا فلا يرد شيء لظهور ان ليس
معنى الفاعل المختار حينئذ الا كونه كاسبا مباشرا لا موجودا مؤثرا • هذا •
ومن تعليقاته : « به متعلق يعلم وضميره راجع الى ما مضى فافهم لطافته انتهى »
اي لطافة لفظ « ما مضى » وذلك لاحتمال ارادة لفظ « ما مضى » صدر البيت
أو لفظ « ما » المذكور اول « ما مضى » وآخر « جواب ما » •

(توطئة)

اتى بها لرد من زعم ان مذهب الماتريدي هو مذهب الأستاذ بعينه مع
عدم تجويزه ان يقول الماتريدي بايجاد العبد لشيء ما ، وفيها إشارة الى
الجواب عما قيل من انه اذا وجد فعل العبد بارادته الجزئية لزم التفويض
وهو خلاف ما تقرر من ان المذهب الحق هو الواقع بين التفويض والجبر ،

توطئة

وبعد ما علمت ذاك فاعلم مرادُهُم بعزمنا المصمم
هو الأرادة التي قدِمتِ ووصِفتِ بِصفة الجزئية
وهي شرطٌ عادةً لان خلق الفعل بعد ذلك ربُّ الفلق
وتلكم الأرادة الجزئية غايرت الفعل ، وذي جليته
أمرٌ تقدّمه كان يُلْفى ذاتاً على الفعل ، وأما وصفا
عن ذلك الفعل فقد تأخرا ويعلم النظر من استحضرا

بان فعله لا يوجد بمحض تلك الارادة حتى يلزم ما ذكرتم بل هي مما جعله
الله شرطاً عادياً لخلق الفعل له وقال (وبعد ما علمت ذاك) الذي ذكرناه
(فاعلم) ان (مرادهم) اي الماتريديّة (بعزمنا المصمم هو الارادة التي قدمت ،
ووصفت بصفة الجزئية) لتعلقها بمراد معين (وهي) اي وتلك الارادة
الجزئية (شرط) بحسب جريان (عادة) من الله (لان خلق الفعل بعد
ذلكم) العزم المصمم (ربّ الفلق) وما سواه فالق الحب والنوى (وتلكم
الارادة الجزئية غايرت الفعل) المخلوق لله بعدها (وذي) المغايرة (جلية)
فلا مجال لجعلها اثراً لقدرة العبد على مذهب الاستاذ الذي ذهب الى كون
القدرة مؤثرة في اصل الفعل على توهم كون هذه الأرادة عين الفعل لعدم
امتيازها عنه في الوجود ، فكيف ينزل مذهب الماتريدي على مذهبه مع انها
اثر لقدرة العبد عند الماتريدي ؟ وقد ينبه على مغايرتها له بان الارادة الجزئية
(امر تقدمه كان) زائدة (يلفى) اي يوجد تقدماً (ذاتاً) لا زماناً (على
الفعل ، وأما وصفا عن ذلك الفعل فقد تأخرا) يعنى ان تلك الارادة الجزئية
مقدمة ذاتاً على الفعل ومؤخرة عنه بحسب توصيفها بانها كسب فلا توصف
به الا بعد خلق الله تعالى للفعل (ويعلم النظر) لهذا الامر المتقدم ذاتاً على

وَأَيْضاً اعْلَمْ أَنَّ ذَا مَعْدُومٍ إِذْ كَوْنُهُ إِضَافَةٌ مَعْلُومٍ
وَعِزُّ الْاَكْوَانِ مِنْ الْأَضَافِي عَنْ الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ صَافٍ
لَدَى مَنْ أَهْلُ الْحَقِّ قَدْ كَانَ صِفَةً لَهُمْ خِلَافَ فِرْقَةِ الْفَلَاسِفَةِ
فَبَعْدَ مَا أَخَطَّتْ بِالْمَذْكُورِ تَنْزِيلَ مَذْهَبِ أَبِي مَنْصُورٍ
مَعَ قَوْلِ أَنْ الْكَسْبَ غَيْرَ خَافٍ أَنَّهُ أَمْرٌ عِنْدَهُ إِضَافِي
هُوَ الْأَرَادَةُ الَّتِي هِيَ أَثَرٌ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَمِنْهَا : قَدْ ظَهَرَ

الفعل والمتأخر وصفا عنه (من استحضِر) الأشياء والنظائر ومنها الرمي
فانه مقدم ذاتا على ازهاق روح المرمى اليه ومتأخر من حيث وصف كونه
قتلا عنه ، واذا كانت متقدمة على الفعل ذاتا ومتأخرة عنه وصفا فلا تكون
عين الفعل قطعا . ومن هنا يعلم انها غير الاستطاعة التي هي مع الفعل عند
الاشاعرة ايضا والا لكانت معه لا قبله ولا بعده (وايضا) كما علمت
المقدمات المارة فـ (اعلم ان ذا) اي ذلك العزم أمر (معدوم) في الخارج
(اذ كونه اضافة) بين العازم والمعزوم عليه (معلوم و) قد علم ايضا ان
(غير الاكوان) الاربعة التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
(من الاضافي) اي الأعراض الإضافية (عن الوجود الخارجي صاف لدى
من) وصف (اهل الحق قد كان صفة لهم ، خلاف فرقة الفلاسفة) الذاهبة
الى وادي وجود الاضافات (فبعدها احطت) علماً (بالمذكور) من ان العزم
هو الارادة الجزئية وهي شرط عادي لخلق الله تعالى لافعال العباد ومتقدمة
ذاتا عليه ومتأخرة وصفا عنه فـ (تنزيل مذهب) الامام (ابي منصور)
الماتريدي رضي الله عنه (مع قول ان الكسب غير خاف انه امر عنده) وعند
باقي المتكلمين امر (اضافي) و (هو الارادة) الجزئية (التي هي اثر لقدرة
العبد) عنده (ومنها) اي ومن قدرته (قد ظهر) في عالم نفس الأمر ويتعلق

لمذهب الاستاذ فادر فيه تناقضا ما عوذة تشفيه
وذلك النبت نما عن خلطسة مذهب اهل الحق بالفلسفة
وعن غطاء غفلة الجنان عما لمذهب من البيان

بالتنزيل قوله (لمذهب الاستاذ) اي تنزيل مذهب الاستاذ (فادر فيه) اي
في ذلك التنزيل (تناقضا) اي داء تناقض من ابتلى (ماعوذة) اي تعويز من
عالم مأول عليه المعول (تشفيه ، وذلك النبت) اي نبات داء التناقض
المذكور (نما) ونشأ (عن) احد امرين الاول (خلطة مذهب اهل الحق)
وهو كون الارادة الجزئية معدومة (بالفلسفة) اي بخرافات اهلها التي منها
القول بكون الاضافات موجودة في الخارج ، والثاني الغفلة عن بيان المذاهب
المقررة في المسألة على الوجه اللائق كما قال (وعن غطاء) ساتر للقلب وهو
(غفلة الجنان) اي القلب عما (ثبت) (لمذهب) العلماء هنا (من البيان)
الوافي وذلك لانهم صرحوا في بيان المذاهب بان قدرة العبد عند الاستاذ
مؤثرة في اصل الفعل ، وقالوا مراده ان قدرة العبد ضعيفة تقوّت باعانة الله
تعالى فاثّرت في اصل الفعل بالأيجاد ، لئلا يلزم توارد علتين مستقلتين عنده ،
وصرحوا بان الارادة الجزئية امر عديم يتوقف عليه الفعل الموجود في
الخارج توقفا عاديا ، فصار التنزيل المار مع ما ذكر في قوة قولنا : قدرة
الفعل عند الماتريدي اثرت في اصل الفعل لما انه اللازم من تنزيل مذهبه على
مذهب الأستاذ القائل بذلك ، وقدرة العبد ما اثرت في اصل الفعل في شرطه
العادي لما انه اللازم من كون الارادة الجزئية عند الماتريدي اثرا لقدرة
العبد وامرا عديما يتوقف عليه الفعل توقفا عاديا ، وفي قوة قائلنا : اثر القدرة
عند الماتريدي امر موجود في الخارج لما انه اللازم من التنزيل ، واثر القدرة
امر اعتباري لا وجود له في الخارج لما انه اللازم من كون الارادة الجزئية

إرادة الأفعال لما خلقت° بسبب القدرة منا سميت
مؤثرة ، لان خالق السماء لا يخلق الأفعال بالعادة ، ما
لم يصرف العبد اليها جازما قدرته مثال ما توهمنا

عند الماتريدي اثرا لقدرة العبد وكونها امرا عدنيا ، وفي قوة قولنا : الارادة
الجزئية امر موجود في الخارج لما انه اللازم من التنزيل ، والارادة الجزئية
امر عدمي لما عرفت انها ليست بموجودة في الخارج عندهم • ولا شك في
تناقض القولين في كل من الفقرات الثلاث •

ولما كان محتملا ان يتوهم شخص اندفاع التناقض المذكور بان المراد
بتأثير القدرة في اصل الفعل عند الاستاذ ليس ما يتبادر منه بل هو التأثير في
السبب العادي له كالعزم المصمم رده بقوله (ارادة) وهو مبتدأ خبره قوله
الآتي « ما جوزت » اي وارادة من توهم اندفاع التناقض اللازم من تنزيل
المنزل لما سيأتي وهو قوله (الأفعال) البادية منا (لما خلقت) بخلق الله
وايجاده (بسبب عادي) وهو تعلق (القدرة منا) معاصر العباد بها (سميت)
قدرتنا بالنسبة اليها بقدرة (مؤثرة) وذلك (لان خالق) الأرض و (السما
لا يخلق الأفعال) الظاهرة منا (بم) حسب جريان (العادة) منه (ما لم
يصرف العبد اليها) صرفا (جازما قدرته) وهذه الارادة (مثال) وصورة
لـ (ما توهمنا) من بعض الناس لدفع التناقض المار (ما جوزت) تلك الارادة
(اذ ليس ذا) المذكور وهو ان الله تعالى خالق افعال العباد لسبب عادي هو
تعلق قدرتهم بها (معتركا) اي مجالا للجدال (بل كان ذاك قدرا مشتركا
بين مذاهب أولاء) العلماء (الأجلة) فلو كان تسمية قدرتهم مؤثرة عند
الاستاذ لذلك لجاز ان تسمى ايضا مؤثرة عند القاضي والأشاعرة مع انهم لم
يجوزوها (اذ قال كلهم سوى المعتزلة) ان (قدرته تعالى افعالنا ما خلقت

ما جَوَزَتْ ؟ اذ ليس ذا مَعْتَرٍ كما بل كان ذلك قدرا مشتركا
 بين مذاهبِ أولي الأُجَلَّةِ اذ قال كلهم سوى المعتزلة
 قدرته افعالنا ما خلقت لولا بها قدرتنا تعلقت
 وهُمُ والمعتزلة كانوا على قدرتنا يخلقه عز علا
 نحنُ بها كنا ذوي اضطرارٍ ما الخيرة في قسمة الجبار ؟
 فيه بدا وفاق تلك الكثرة وانما الفرق بكون القدرة
 في أصل الأفعال بالاستقلال او باعانة الاله الوالسي

لولا بها) اي بتلك الأفعال (قدرتنا تعلقت) وكما ان اصحاب المذاهب سوى
 المعتزلة اتفقوا على ما مرّ (و) كانوا عليه (فـ)هم والمعتزلة (ايضا اتفقوا
 (و) كانوا على) ان صفة (قدرتنا) حادثة فينا (بخلقه عز) اسمه و (علا)
 ذاته و (نحن بها) اي في تلك الصفة (كنا) ولم نزل (ذوي اضطرار)
 لانه (ما الخيرة) بكسر الفاء وفتح العين مصدر بمعنى الاختيار اي ليس
 الاختيار ثابتا لنا (في قسمة) الاله (الجبار) للكيفيات النفسانية والمحسوسة
 وغيرها بيننا [سبحانه ما كان لهم الخيرة ويختص برحمته من يشاء]
 و (فيه) اي في ما ذكر من ان تعلق قدرتنا سبب أو شرط عادي لخلق الله
 تعالى للأفعال الظاهرة منا ، وان نفس تلك الصفة وغيرها مخلوقة فينا
 اضطرارا (بدا) اي ظهر (وفاق تلك الكثرة) من اصحاب المذاهب في
 الثاني كلهم ، وفي الاول جلهم اي غير المعتزلة (وانما الفرق) بينها (بكون
 القدرة) اسم للمصدر الناقص وخبره قوله الآتي مؤثرة اي وانما الفرق
 بينها بكون القدرة (في أصل الأفعال بالاستقلال) بدون اشتراك قدرة الباري
 تعالى مؤثرة ، وهذا مذهب الأعترال (أو) بكون القدرة في أصلها

لأنها ضعيفة مقصورة ما قويّت غيرها مؤثره
وكون ذاك الصرف الذي قد اشتهر بصفة الجزئي عندهم أثر
قدرة عبده ، وذو اثر في وصف فعل العبد بالواسطة
وكون ذي القدرة لا مؤثرة قطعا كما معتمد الأشاعرة ،

لا بالاستقلال بل بـ (اعانة من الاله الوالي) كما هو مذهب الاستاذ ،
وذلك (لأنها) اي ان قدرة العباد (ضعيفة) الحال (مقصورة) عن رتبة
التأثير بالاستقلال (ما قويّت) على ايجاد الاعمال (غيرها) اي بغير اعانة
الملك المتعال فتكون بأعانتها (مؤثرة وكون) اي وانما الفرق بينها بكون
(ذا الصرف الذي قد اشتهر) بالارادة الموصوفة (بصفة الجزئي عندهم)
اي الماتريدي واتباعه (اثر قدرة عبده ، وذو) القدرة (اثر في وصف)
اي توصيف (فعل العبد) بكونه طاعة أو معصية (بالواسطة) اي بواسطة
تلك الارادة الجزئية (وكون) اي وانما الفرق بكون (ذي) الصفة المسماة
(بالقدرة لا مؤثرة قطعا) لا في الفعل ولا في وصفه (كما) اي كالامر
الذي (معتمد) القوم (الأشاعرة) وامامهم أبو الحسن الأشعري (على
جنابه) من جناب الحق (الرضى) والرحمة (افاده) ولما كان هنا مظنة ان
يقال اذا لم تكن القدرة مؤثرة عنده اصلا فباي شيء يحصل صرف الارادة
اي تخصيص الارادة الكلية لاحد الطرفين الموسوم ذلك التخصيص بالصرف
قال (والصرف) اي صرف الارادة المعبر عنه بالتخصيص وبالارادة الجزئية
ايضا (من لوازام الارادة) الكلية فانها صفة من شأنها التخصيص (وهي)
اي وتلك الارادة الكلية (التي) هي صفة من الصفات الموجودة المحتاجة
الى المحدث هي التي (تخلق) اي يخلقها الله تعالى (باضطرار في عبده من
غير اختيار) له فيها ، واما الصرف المار فامر اعتباري يترتب على نفس الارادة

على جنبه الرضى ، افاده والصرف من لوازم الارادة
وهي التي تخلق باضطرار في عبده من غير اختيار
مع انه نشأ ما قد ذكرنا عن عدم امتيازه المؤثرا
عن الذي توقف التأثير عليه والقدرة لا تصير

الكلية من غير حاجة الى الخلق لانه افاضة الوجود الخارجي واذ ليس
فليس •

والفروق المستفادة هنا انه يفارق مذهب المعتزلة مذهب الأشعري
بقولهم بتأثير قدرة العبد دونه ، ومذهب القاضي والماتريدي بتأثيرها في ذات
الفعل ووصفه عندهم وفي وصفه فقط عندهما ، ومذهب الاستاذ بتأثيرها
بالاستقلال ، ويفارق مذهب الاستاذ مذهب الأشعري بقوله بتأثير القدرة
دونه ومذهب القاضي والماتريدي بتأثيرها في ذات الفعل عنده ووصفه عندهما ،
وفارق مذهب القاضي مذهب الأشعري بقوله بتأثير القدرة ومذهب الماتريدي
بان القاضي لم يسند الصرف الى قدرة العبد بل الى نفس الارادة وان لم
يذكر هنا ، ويفارق مذهب الماتريدي مذهب الأشعري في ان القدرة مؤثرة
عند الماتريدي في العزم المصمم دون الأشعري ومعلوم ان الفرق الثابت بين
مذهب الامام الماتريدي ومذهب الاستاذ يأبى تنزيل الاول على الثاني هذا
وقوله (مع ان) ظرف مربوط بقوله السابق « ما جوزت » اتى به
للعلاوة على ما سبق في رد الارادة المذكورة اي على انه (نشأ ما قد ذكرنا)
من الارادة (عن عدم امتيازه) اي المتوهم المريد (المؤثر) بالذات (عن)
الامر (الذي توقف التأثير عليه) واللازم مما ذكره من كون الفعل مخلوقا
له تعالى بسبب قدرة العبد عادة انما هو كون قدرة العبد مما يتوقف عليه
التأثير ، لا كونها مؤثرة حتى تسمى مؤثرة •

صَالِحَةٌ لَكُونَهَا مَحِيلًا مَعَ أَنَّهُ أَيُّ ذَاكُمْ التَّقَابِلَا
هُنَالَكُمْ فِي قَلْبِكُمْ لَوْ نَجَعًا صِحَّةُ اِطْلَاقٍ مَضَتْ قَدْ مَنَعَا
وَزَعَمُ أَنْ هَذِهِ الْأَفْعَالَا مَخْلُوقَةٌ لِرَبِّنَا تَعَالَى
بِالْوَاسِطَةِ رَجَعَ لِلْأَعْتَزَالِ عَلَيْهِ مَا كَانَ عَلَى الْكَمَالِ

ولما كان هنا مظنة ان يقال لم جاز اطلاق المحصل والفاعل المختار على العبد بعلاقة السببية والمحلية للصرف ، ولا يجوز اطلاق المؤثر على القدرة بعلاقة كونها سببا لتأثير الله تعالى في الفعل اجاب عنه بقوله (والقدرة لا تصير صالحة لكونها محلا) للتأثير ؟ اما بالمعنى المصدري فلانه امر يعتبره العقل وليس بموجود في الخارج واما بمعنى الحاصل بالمصدر فلانه وان كان موجودا في الخارج لكنه قائم بالمؤثر أو بالتأثر وایا ما كان لا تصلح القدرة له • ولما كان في الجوابين ضعفا لان المجوز لم يجوز اطلاق المؤثر على القدرة الحادثة الا مجازا ودائرة المجاز لا تسد ما دام العلاقة موجودة انتقل الى جواب آخر بابداء المانع عن الاطلاق السابق بقوله (مع انه اي) مع ان (ذاكم التقابل) الموجود هنا لكم في مقام اطلاق المحصل على العبد بعلاقة المحلية والسببية (في قلبكم لو نجعا) اي اثر فيه تأثيرا نافعا يقال نجع فيه الدواء أو الطعام أو الكلام دخل فيه فائر فيه لعلمتم ان (صحة اطلاق) المحصل والمؤثر على العبد التي (مضت قد منعا) اي منع التقابل نظيرها وهو صحة اطلاقه على القدرة الحادثة هنا ونجعه في القلب بالتأمل في ان التقابل هناك كان بين مذهبي الجبرية والأشعري فجاز اطلاق المحصل والفاعل على العبد باعتبار العلاقة المذكورة هناك ، لان الجبرية لما لم يقولوا بای تأثير وكسب للعباد وقررروهم في عداد الجماد ، ولم يجوزوا القول باطلاق المحصل والكاسب عليه اصلا لا حقيقة ولا مجازا جاز القول به مجازا عند

ركضَ بعضهم لديه ركضا جعلَ الاشعريَّ جبرا محضاً

الاشاعرة وحسن التقابل بينهما • واما اطلاق المؤثر على قدرة العباد هنا في مذهب الأستاذ فقد وقع في مقابلة كل من مذهبي القاضي والاشعري وهما قائلان بوجود قدرة لهم وان لم يقولوا بتأثيرها ؛ اما الاشعري فمطلقا واما القاضي ففي ذات الفعل فلهما مجال لاطلاق المؤثر عليها مجازا فلو كان اطلاق المؤثر عليها عند الأستاذ مبني على الاطلاق المجازي ايضا لم يبق التقابل بين مذهبه ومذهبيهما • هذا •

ولما بين ان تنزيل مذهب ابي منصور الماتريدي على مذهب الأستاذ فاسد ، شرع في رد بعض مزاعم آخر فاسدة • منها ان مذهب ابي منصور هو ان العبد خالق لافعاله استقلالا ، لكن لما كانت قدرته وارادته مخلوقتين لله تعالى كانت افعاله منسوبة اليه تعالى بالواسطة ولذلك حكم بان الخالق لها هو الله تعالى • ومنها دعوى اتحاد مذهب الاشعري مع الجبر المحض ثم تنزيل مذهب الماتريدي على مذهبه • ومنها دعوى اتحاد مذهب الماتريدي والاشعري من غير تنزيل مذهبه على الجبر فردّها على الترتيب ، وقال (وزعم) بعضهم ان المؤثر عند الماتريدية قدرة العبد ابتداء ، لا بعد تأثير قدرته تعالى في ذات الفعل كما هو مذهب القاضي ، واستقلالا بدون اشتراك قدرته تعالى كما هو المروي عن الأستاذ ، ولما كان قدرة العبد واختياره مخلوقين له تعالى ذكروا (ان هذه الافعال) المخلوقة للعبد اولا وبالذات (مخلوقة لربنا تعالى بالواسطة) اي بواسطة ان المخلوق بالمخلوق لذات مخلوق له ، وقوله (رجع) مصدر وخبر لقوله « وزعم » اه اي وذلك الزعم فاسد لرجوعه (للأعتزال) اي الى مذهب الاعتزال لاسناد الخلق الى العبد بالاستقلال ، والامام الماتريدي واتباعه براء عن قبول ذلك ، ويرد (عليه)

والماتريديّ على مذهبه نزله ، وبعضهم من عنده

اي على ذلك الزعم أو الرجوع (ما كان) ورد (على) المحقق (الكمال) ابن الهمام من مخالفة العقليات ، وتخصيص النقليات الدالة على ان الله خالق كل شيء . ومن تعليقاته هنا « فيه لطافة فاعرفها على الكمال انتهى » يعني ان في قوله « على الكمال » لطافة فانه كما احتمل المعنى المار يحتمل ان يكون معناه يرد على هذا الزعم ما كان يرد على الاعتزال بوجه التمام والكمال ، وحرى بالطبع اللطيف ان يدرك اللطافة بتمامها ، ولذا قال فاعرفها على الكمال . هذا رد الزعم الاول ثم شرع في رد الزعم الثاني بقوله و (ركض بعضهم) اي عدا واستعجل في عدوه بعض الناس الناسي للحقيقة ركضا (لديه) ومن عند نفسه (ركضا) أكيدا بغرور شخصه فـ (جعل) مذهب الشيخ (الاشعري جبرا محضا) مأوفا لا جبرا متوسطا معروفا ؛ فقد نقل المولى حسن الحلبي في حاشية شرح المواقف عن بعضهم انه قال ان ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل الصادر بها ، فاذا لم يكن لها تأثير فمن اين يعلم ثبوتها وكيف يمتاز مذهب الاشعري عن مذهب الجبرية النافين لقدرة العبد ؟ انتهى . واجيب عن ذلك باجوبة وخيرها ما أشار اليه المحقق الدواني في رسالته الاختيارية من ان الاشعري يقسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة ، وما ذكرتم من ان القدرة انما يعلم ثبوتها باثرها من الفعل انما هو القدرة المؤثرة لا الكاسبة ، وما اثبتته الاشعري للعبد هو القدرة الكاسبة لا المؤثرة هذا (و) بعد ذلك جعل مذهب ابي منصور (الماتريدي على مذهبه) اي الاشعري (نزله) ظنا منه ان الماتريدي ، وان اثبت القدرة المؤثرة للعبد ، الا انه يقول كالأشعري بان الارادة الجزئية مخلوقة له تعالى كالارادة الكلية وان العبد مجبور فيهما فيرجع مذهبه الى مذهب الأشعري ولزمه ما لزمه من

الاتحاد ادعى في المسألة للمذهبين كليهما من بلبلة
ناشئة عن قلة التبع لقولهم وعدم التطلع
على امتياز بين ذا وذاكا لشدة انغماضه هناك
وفقد تحرير ابي منصور مذهب له غاية النفور

الجبر المحض (وبعض) آخر من (هم من عنده) وبحسب زعمه (الاتحاد
ادعى في المسألة) اي مسألة خلق الاعمال (للمذهبين) مذهب الاشعري
ومذهب الماتريدي بدون ان يجعل مذهب الاشعري جبراً محضاً ، كما افاد
بعض المعلقين على الحاشية الخيالية من انه قال بعض المحققين ان مذهب
الاشعري من كون الارادة الجزئية مخلوقة له تعالى ، وان اشتهر عنه ،
لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدي و (كليهما) اي وكل تلك المزاем
(من بلبلة) واضطراب للقلب (ناشئة عن) امور منها (قلة التبع لقولهم)
اي قول الاشعري والماتريدي واتباعهما في تحقيق مذهبيهما (و) منها (عدم
التطلع على امتياز) و فرق (بين) مذهب (ذا) الامام الاشعري (وذاك)
الامام الماتريدي وذلك (لشدة انغماضه) اي خفاء الأمتياز الواقع (هناك)
بين المذهبين (و) منها (فقد تحرير) وتهذيب الامام (ابي منصور) الماتريدي
لـ (مذهبه) وذلك اي وفقد تحريره له (لـ) أمور ثلاثة الاول (غاية النفور)
منه (عن وصمة) عيب (الخلاف) الحادث منه (للأسلاف) اي لآداب
الاسلاف الاشراف من الصحابة والتابعين ومن يليهم رضي الله عنهم أجمعين
التاركين للخوض في مسألة خلق الأعمال (و) الثاني غاية النفور عن (خطر
الوقوع في الأطراف) من وسط الصراط المستقيم الذي سلكه الصحابة ومن
يليههم المشهود لهم من حضرة النبي وكفى به شهيدا بانهم من خير القرون ،
والمخاطبون في الدرجة الاولى بقوله تعالى [وكذلك جعلناكم امة وسطا]

عن وصمة الخلاف للأسلاف وخطر الوقوع في الاطراف
 وليس في ذلك له من حاجة للبعد عن اهل الهوى والبدعة
 فما اعتنى قط به جنابه لاجل ذا تشعبت اصحابه
 والاشعري حاج للتحرير لكونه بين أظهر الكثير
 من اهل الأهواء والأعتزال ومبتلى بالبحث والجسدال
 وبالمناظرة والأبطال لمذهب الكل بكل حال ؛
 فحرر المذهب واستدلا وبين اصحابه قد تجلّى

وقوله [كتم خير امة اخرجت للناس] (و)الثالث انه (ليس في ذلك)
 التحرير (له) اي للماتريدي (من حاجة للبعد) بالأضافة والنسبة (عن
 اهل الهوى والبدعة) ولما كان الامر كذا (فما اعتنى قط به) اي بتحريره
 (جنابه) و (لاجل ذا) المذكور من فقد تحرير ابي منصور (تشعبت
 اصحابه) في بيان ما هو مذهبه في مسألة خلق الأعمال فذهب اكثرهم الى ان
 مذهبه عين ما روى بعده من مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني ، وكثير منهم
 الى انه عين مذهب الأستاذ ابي اسحق الأسفراني وقليل الى انه عين مذهب
 الامام الاشعري على ما ذكرناه سابقا (و) اما الامام أبو الحسن (الاشعري)
 فقد (حاج) حاجة شديدة (للتحرير) اي تحرير مذهبه (لكونه) واقعا
 (بين أظهر الكثير من اهل) البدع و (الأهواء) لا سيما اهل (الأعتزال
 ومبتلى بالبحث والجسدال) معهم بالتي هي احسن لارشادهم الى الطريق
 الاقوم (و)مبتلى (بالمناظرة والأبطال لمذهب الكل) منهم ممن ثبت على
 الضلال لثلا يغتر به الجهال وضعفاء العقول من الرجال (بكل) وضع
 (حال فحرر المذهب) الذي ارتضاه (واستدل) عليه وقواه (وبين اصحابه

تواترا القدر المشترك منه وذا لمقتفيه مدرك
وحين ما قد شاع الاعتزال والرفض والبدع والجدال

قد تجلى (تجلى البدر في دجاء بطريق نقلهم) (تواترا القدر المشترك) بين رواياتهم المختلفة (منه وذا) المذكور (لمقتفيه) اي لاتباعه (مدرك) معلوم نقل من ترجمة حاله رضي الله عنه انه ولد بالبصرة وبعد وفاة والده تزوجت امه بابي علي الجبائي من كبار علماء الاعتزال فربى الاشعري وعلمه الكلام ، ولما وقعت حادثة السؤال والجواب المشهورة بينهما وبهت الجبائي ترك الامام مذهبهم وانهج منهج السنة السنية ووضح الاصول الاعتقادية ونشرها وايدها على ما درج عليه السلف الصالحون فصار أسوة ونبراسا لعالم الاسلام ، ثم رحل الى بغداد واقام على ارشاد العباد وناظر المبتدعة وارباب العناد والفساد ، ولف كتابا قيمة تدعو الى الحق وطريق الرشاد ، وآخرها كتاب الأمانة في اصول الديانة وعليه التعويل في مذهب الأشعري واعتذر فيه وقال : لولا الاضطرار بسبب منازعة المبتدعة وجدالهم لما تكلمت بشيء من تلك الدلائل والبراهين والتأويلات ، وصرح فيها بان مذهبهم في التشابهات التفويض مثل السلف لكن المبتدعة الجأوه الى التأويل .

واذا علمت ذلك علمت ان الامام ابا منصور الماتريدي رضي الله عنه انما ترك تحرير مذهبهم للوجوه المذكورة ، لا لان التحرير فيه خلل وتقصير فان الدعوة الى الحق والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والذود عن حوزة الدين المين وعن شرف الاسلام والمسلمين واجب عينا على بعض ، وكفاية على آخرين ، ومندوب للعامة من اهل الدين ؛ وقال تعالى [ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن] الآية وفسروا الحكمة بالبراهين الساطعة والموعظة بالخطابية المقبولة اللامعة والجدل بالالزاميات المقنعة القاطعة لدابر المجادلين (وحين ما قد شاع) مذهب

فالماتريديّة في التدوين والبحث والتحرير والتبيين
الى سياق الاشعري رجعوا فدفعوا اهل الهوى ومنعوا

علاوة

فلنشرَ عَنْ في حاصل الكلام وخالص التحرير للمقام

(الاعتزال والرفض) من الذين رفضوا الاعتراف بخلافة الخلفاء الثلاثة
الراشدين قبل سيدنا علي رضي الله عنهم (و) شاع (البدع والجدال) بين
اهل البدع والاهواء (فا) لائمة السادة (الماتريديّة في التدوين) للكتب
والرسائل المهمة (والبحث) والمناظرة مع اهل الكفر والابتداع من الأجانب
او آحاد الامة (و) في (التحرير) لمذهب امامهم التحرير (والتبيين) لمجمل
ما ابقاء بين الطالبين كلهم (الى سياق) الامام ابي الحسن (الاشعري)
في ذلك (رجعوا ودفعوا اهل الهوى) من الناس (ومنعوا) هم عن اضلال
الغير بالشبه والوسواس ، حيث علموا ان السكوت عن المنكر للمقتدر رذيلة
والصمود في وجهه للمتبصر فضيلة • ونحن نسأل الله من فضله ان يثبتنا
على نهج امامنا في الاعتقاد الشيخ ابي الحسن الاشعري وقدوتنا في الفروع
الامام الشافعي ويوفقنا على نشر احكام الدين وافادة الطالبين وارشاد المسلمين
ومدافعة المعاندين ويميتنا على محبة الصحابة والتابعين • والأولياء الصالحين
المخلصين في دين الله والمتبعين سنن رسول الله وان يحشرنا في زمرة
آمين •

(علاوة)

لتحقيق المذهبين وتزيف ما وقع فيه الخطا من الاقوال في بيانهما

(فلنشر عن) بالجدّة (في حاصل الكلام) المروي من كل امام
(و) في (خالص التحرير للمقام) اي خلاصته فالأضافة كفصّ الخاتم ، أو

اعلم هداك خالق البرية عندهم الأرادة الجزئية ،
وهي التي عرفت غير مرة وعندهم بالكسب قد سميت ،
باختيار العبد عنه تصدر وذي قدرته ايضا ان

في التحرير الخالص عن الكدر فالأضافة كحصول الصورة اذا كان العلم
كيفاً (فاعلم هداك) الله (خالق البرية) لما فيه الحكمة والمزية وفي ذكر
الخالق و اضافته الى البرية لطافة عليّة جليلة (عندهم) اي عند العلماء
الماتريدية ووجه نسبة غالب الابحاث الى الماتريدية دون الماتريدي نفسه
هو ان الماتريدي لم يحرر مذهبه وانما حرره اتباعه كما هو المشهور ويذكره
في ما يأتي (الأرادة الجزئية ، وهي التي عرفت غير مرة) في ما ذكرناه قبل
(وعندهم) اي الماتريدية (بالكسب قد سميت) كما هو المشهور . والتحقيق
انه عندهم ليس الأرادة الجزئية فقط بل هو صرف العبد قدرته وارادته معا
الى الفعل ، فصرفهما نحوه كسب ، وايجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك
الصرف خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ،
فهو مقدوره تعالى بجهة الأيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب وقوله السابق
« الأرادة الجزئية » مبتدء وخبره قوله هنا (باختيار العبد عنه) اي عن
العبد (تصدر) وما اورد عليه من انه على تقدير صدور الكسب من العبد
باختياره يلزم ان يكون للاختيار اختيار لان الارادة الجزئية التي هي عبارة
عن صرف الارادة الكلية هي نفس الاختيار ، فيدور أو يتسلسل ، فمدفوع
بان الشيء اذا كان مقصودا بالاصالة كالفعل فلا بد للفاعل من اختيار مغاير
لذلك المقصود سابق عليه بالضرورة . واما اذا كان مقصودا للغير كالاختيار
في ما نحن فيه فانه انما يقصد للتوجه الى الفعل فلا يلزم أن يكون له اختيار
سابق عليه بل يكون اختيار الفعل المقصود اختياراً لنفسه ولا يتعلق به

اذ هُم ، مع النفي عن العباد صفة الاختراع والايجاد ،
ومَعَ اجماع المحققينا منهم عليه ، والمدققينا ،
قد جوزوا أن كان للعبد صفة من قدرة كان بها . مختلفة
اضافة ونسبة بحيث لا يُفْضى الى وجود امر أصلا

ايجاد وخلق لوقوعه ضمنا كما يشهد له الوجدان ذكره المحقق البركوي في
شرح الطريقة المحمدية ، وهذا الذي ذكره ذلك المحقق هو بمعنى ما اشتهر
ان اختيار الأختيار عين الأختيار . هذا . ومنهم من اجاب باختيار لزوم
التسلسل وقال ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال وقد تقدم
الكلام على هذا في بحث صفة الارادة .

(وذي) الارادة الجزئية التي هي صرف الأرادة الكلية ومن الامور
الأعتبارية (لقدرة) اي لقدرة العبد (ايضا) اي كما انها تصدر عنه (اثر)
والحاصل انها تصدر عن العبد واثار لقدرة ولما كان في هذا خفاء لشبهة
ان لا ايجاد من العبد عند أهل السنة فكيف تؤثر قدرته في تلك الأرادة
ازال ذلك بقوله (اذ هم) اي الماتريدية (مع النفي) منهم (عن العباد صفة
الأختراع والأيجاد) والخلق والأبداع لشيء (ومع اجماع المحققينا منهم)
اي من الماتريدية (عليه) اي على ذلك النفي (و) اجماع (المدققين) قد جوزوا
ان (مصدرية) (كان للعبد صفة ، من قدرة) بيان الصفة أي انهم قد جوزوا
ان يكون للعبد صفة قدرة (كان بها) اي بسببها (مختلفة اضافة ونسبة)
والمراد بالاضافة النسبة مطلقا لا النسبة المتكررة في التعقل مثل الابوة
والبنوة ، وكأنه لافادة ذلك عطف عليها النسبة وذلك ككون فعله طاعة أو
معصية فانه انما يحصل بسبب تعلق قدرة العبد بالفعل ، والا فالفعل من
حيث انه مخلوق لله تعالى لا يوصف بشيء من ذلك (بحيث لا يفْضى)

شروط كما عرفته في السابق أو سبب عادي لخلق الخالق

وجود صفة القدرة المذكورة (الى وجود امر) حقيقي عيني في الخارج (اصلا) لا بالاستقلال كما عليه اهل الاعتزال ولا بالانضمام مع قدرة الباري كما عليه الأستاذ ؛ فظهر ان قوله « المحققين والمدققين » احتراز عن المنزلين لمذهب الماتريدي على مذهب الأستاذ ، وكذا عن المحقق ابن الهمام حيث قال ان العزم المصمم أمر موجود وهو اثر لقدرة العبد كما مر قبل ، واذا جمع محققوهم على تأثير قدرة العبد في الاضافات والافاضات الاعتبارية فلا يلزمهم القول بكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا تأثير قدرته فيها كما افاده صدر الشريعة في التوضيح ، وقال ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الابدان والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله • لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه امر حقيقي لم يكن بل انما يتحقق بقدرته النسب والاضافات كتعيين احد المتساويين وترجيحه • وكذا افاده المولى حسن الجلي في حاشيته على شرح المواقف ، وقوله « شرط » معطوف بالعاطف المحذوف على قوله « تصدر » اي وتلك الارادة الجزئية (شرط كما عرفته في السابق أو سبب عادي لخلق الخالق) والسبب وصف وجودي يدور عليه امر وجودا أو عدما ، وهو عقلي كالنظر للعلم عند الامام الرازي وشرعي كالتكلم بصيغة الاعتاق للمعتق وعادي كالنار للأحراق ، ولغوي كالاسباب الداخلة في حيز حرف التعليل ، والشرط أمر وجوديا كان أو عدما يدور على عدمه العدم وهو ايضا عقلي كالحياة للعلم وشرعي كالطهارة للصلاة وعادي كالسلم للصعود ، ولغوي كالشروط الداخلة في حيز حرف الشرط يعنى ان الله تعالى جعل تلك الارادة المصادرة من العبد شرطا أو سببا عاديا لخلقه تعالى ، فلا يخلق الفعل في العباد بدون ذلك الشرط الا بطريق خرق العادة كالمعجزة لنبي والكرامة لولي فلا يوجد افعال العباد

تعلقت بالوصف للأفعال ككونها طاعة ذي الجلال
ووصفها كالأثر المقدم أيضا هو اعتباري وعدمي
فتا الارادة أثر للقدرة ووصفها اثر تا الارادة
وان ذا من قدرة العبد جرى اذ اثر الاثر كان أثرا

بمجرد اختياراتهم حتى يلزم التفويض ولا بمحض ارادته تعالى حتى يلزم
الجبر ، بل بارادته تعالى لكن بشرط تعلق اختيار العبد اعني صرف قدرته
وارادته الى العمل وليس هذا الاختيار من العبد شرطا أو سببا عقليا لخلقه
تعالى الفعل لكونه تعالى قادرا على ايجاده في العبد بدون توقفه على مثل هذا
الشرط • هذا • ومما ينبغي ان يعلم ان قدرة العبد لما كانت مؤثرة عند
الماتريدي على الوجه الذي حققه صح التعبير عنها بالشرط وبالسبب في سياق
بيان مذهبه واما الاشعري فلما لم يقل بتأثيرها لم يصح التعبير عنها في بيان
مذهبه الا بالشرط فليحفظ •

ثم استأنف لبيان ما يحصل بالارادة الجزئية فقال (تعلقت) اي تلك
الارادة (بالوصف للأفعال ككونها طاعة) أو معصية (ذي الجلال) كلم
اليتيم ان اراد به تأديبه فهو طاعة أو تأنيبه فهو معصية لا بذواتها لانها بخلق
الله تعالى فقط (ووصفها) اي الأفعال (كما) لصرف الذي هو (الاثر) لقدرة
العبد (المقدم) ذكره (ايضا هو) امر (اعتباري) وعدمي (اي معدوم في
الخارج لان كونها طاعة أو معصية اضافة كالصرف وقد تقرر ان لا وجود
لشيء من الإضافات الا الاكوان الاربعة (فتاك) (الارادة) الجزئية هو
صرف الارادة الكلية (اثر للقدرة) الحادثة الحاصلة للعبد وان كان نفس
صفة الارادة الكلية وقدرته اثرا لقدرة الله تعالى (ووصفها) اي ووصف
الأفعال (اثر تاك) (الارادة) الجزئية (و) بهذا تبين (ان ذاك الوصف
(من قدرة العبد جرى) الى مجال التحقق في نفس الأمر حيث حصل هنا

وجاز بالتحقيق عند العقلا توقف الامر الوجودي على
ما هو كان عديما فاندفع ما هاهنا من اعتراضات تقع

قياس مساواة تقريره ان الوصف اثر الارادة والارادة اثر القدرة انتج
لذاته ان الوصف اثر اثر للقدرة وانتج ايضا ان الوصف اثر القدرة بواسطة
صدق المقدمة الاجنبية (اذ) صدق قولنا (اثر الاثر كان اثرا) فنضمه كبرى
الى النتيجة الاولى صغرى ونقول وصف الفعل اثر اثر القدرة واثرا اثر
القدرة اثر القدرة انتج ان الوصف اثر القدرة •

ولما كان هنا مظنة ان يقال كيف يحصل الفعل الموجود في الخارج
بالارادة الجزئية التي هي اضافة ومعدومة فيه قال لدفعه (وجاز بالتحقيق
عند العقلاء توقف الامر الوجودي على ما هو كان عديما) من الاسباب
والشروط كما تقرر في محله (فاندفع ما هاهنا من اعتراضات تقع) ومن
تعليقاته هنا ما نصه : احدها كيف يترتب الامر الموجود في الخارج على غير
الموجود فيه • والثاني ان قولهم اثر القدرة هو العزم المصمم المنبر عنه بالارادة
الجزئية ينافي قولهم هو كون الفعل طاعة أو معصية • والثالث ان معنى
كون القدرة مؤثرة عندهم ان كان انها من الشروط العادية مثلا فهو عين
مذهب الاشعري ، أو انها مؤثرة بالأيجاد في اصل الفعل فهو عين مذهب
الاعتزال ان اريد التأثير بالاستقلال ، وعائد الى مذهب الأستاذ ان اريد على
جهة الاعانة والأسعاد ، ومن هذا نشأ بعض الأقاويل الباطلة السالفة ، ووجه
الاندفاع انه لا تأثير لها في اصل الفعل كما عند المعتزلة والأستاذ ، ومؤثرة
في امرين اعتباريين هما الارادة ووصف الفعل بالطاعة والمعصية بخلاف
مذهب الاشعري فانه لا تأثير لها عنده حتى فيهما انتهى •

وبعضهم في ما رأيناه زعم انه لا يصلح عنده العدم
لان يكون اثراً للقادرة منشأ ذاك عدم التفرقة
اذ كان بين حادث وازلي وامر اعتباري فرق جلي

(وبعضهم في ما رأيناه زعم) بطلان الدعويين اللتين اولاهما كون الارادة
الجزئية اثراً لقدرة العبد ، وثانيتهما دعوى كون وصف الفعل اثراً لها
وعارضهما بدليل من الشكل الاول طوى الناظم صفراء وأشار الى كبراه
بقوله (انه لا يصلح عنده العدم لأن يكون اثراً للقادرة) وتقريره كل من
الأرادة الجزئية والوصف المذكور امر عديمي غير موجود في الخارج ،
ولا شيء من العدمي باثر للقادرة فلا شيء منهما باثر لها . اما الصغرى
فمن المسلمات عند المدعى ، واما الكبرى فتثبت بقياس من الشكل الثاني
تقريره لا شيء من العدم بمخرج الى الوجود وكل ما هو اثر للقادرة مخرج
اليه ، اما الصغرى فبالبداهة واما الكبرى فلانه لا معنى لتأثير القدرة في شيء
الا اخراجه الى الوجود . هذا . ولا يخفى ان كبرى دليل المعارضة ممنوعة
على الإطلاق كيف وانما يصح ذلك في ما اذا كان العدم من الاعدام الازلية
لا من الاعدام الحادثة أو من الأمور الاعتبارية و (منشأ ذلك) الزعم الفاسد
(عدم التفرقة) من الزاعم بينهما وذلك باطل (اذ كان بين عدم حادث وازلي
وامر اعتباري) اي بين العدم الازلي من جهة وبين العدم الحادث والأمر
الاعتباري كما في ما نحن فيه (فرق جلي) لا يخفى على ذي بصيرة .
قال في تعليقاته هنا : فان الاولى لا تصير اثر القدرة ، وفي جواز تعلق الارادة
بها كلام وهو انه لا شك في كون الاعدام الحادثة بعد الوجود مرادة ،
وانما الكلام في اعدام الحوادث وهي ازلية فقال الجمهور لا تتعلق بها
الارادة لان اثرها حادث هذا خلف . فمعنى كونها مرادة ، على ما وقع في

والحصر للتأثير في الإخراج إلى الوجود ناقص المزاج
إذ من معانيه ، وانت تدري ، إخراج الشيء لنفس الأمر
إعدامه إفاضة الوجود عليه أن خفت من الوجود
لما مضى فقلت هلا لزما ما كنت عنه نافرا منهزما

مواقع من كتب أهل السنة ونص عليه السعد في شرح العقائد ، أن الإرادة
تعلقت بعدم إزالتها أو ببقائها حيث لم تتعلق بنقائضها التي هي الوجودات
المتقابلة لها ؛ إذ تعلقها علة لوجود الممكن فعدم العلة وهو علة العدم وأما
على قول الأمدى من جواز تقدم القصد على المقصود بالذات كتقدم الإيجاد
على الوجود فهي مرادة مع إزالتها إذ لا يلزم عليه حدوث أثر الإرادة لكنه
مبنى على أصل فلسفي كما نبه عليه في شرح المقاصد ، فلا تغتر بارتضاء
العضد والسيد والخيالي رحمهم الله تعالى والله أعلم بالصواب . وإن الأخيرتين
لا خلاف في جواز صيرورتهما اثري القدرة كالحوادث الموجودة ، والمنكر
لهذا معذور لعدم اطلاعه بشرط أن لا ينازع فيه انتهى . فإن أراد بالعدمي
في الكبرى العدم الأزلي فهي مسلمة ولكنها غير مفيدة إذ ليست الإرادة
الجزئية ووصف الفعل المذكور من ذلك العدم بل من العدمي بمعنى الأمر
الاعتباري المعدوم في الخارج (و) أن أراد به الأمر الاعتباري المعدوم فيه
فهو ممنوعة بمنع كبرى دليلها فإن (الحصر للتأثير) أي تأثير القدرة
(في الإخراج) للمعدوم (إلى الوجود) الخارجى (ناقص المزاج) عن
الأعتدال فليس بمسلم عند أولي الكمال ، واتى بسند في صورة الدليل عليه
بقوله (إذ من معانيه ، وانت تدري) أن لم تكابر إزاء حقيقة الأمر (إخراج
الشيء) من العدم المطلق (لنفس الأمر) من غير إفاضة الوجود العيني عليه
كما في ما نحن فيه ؛ فإن تلك الإرادة الجزئية في عالم العدم المحض وبعد التصور

واي فرق بين ذا التأثير وما قد انكرت على النحرير ؟
فقلت بين ذين فرق اكمل بالعقل والنقل ؛ فاما الأول

من العبد والشوق الجزئي تحصل بقدرته عندهم وتخرج منه الى نفس الأمر • ومنها (اعدامه) اي جعله معدوما فيها كما في اعدام حادث من الحوادث فان الحاصل من التأثير هنا ليس الانعدام في نفس الأمر بعد الوجود • ومنها (افاضة الوجود عليه) كما اذا خلق الله عينا واخرجه الى الأعيان فاذا اخرج الله شيئا الى الوجود ثم أعدمه فيه فقد أوجد حدوثه بالمعنى الأول حيث ابرزه الى نفس الأمر بعد العدم المحض ، واوجد عدمه بالمعنى الثاني حيث اعدم ذلك الموجود واوجد هويته بالمعنى الثالث حيث افاض الوجود عليها والارادة والوصف المذكوران وان لم يقبلا الايجاد بالمعنى الثالث لانهما ليسا من الموجودات العينية ، ولا بالمعنى الثاني اذ ليس مناسبا هنا ، لكنهما يقبلانه بالمعنى الأول و (ان خفت) ايها المعارض (من الورود لما مضى) من القدح المتوجه الى المحقق الكمال اذ قال بتأثير العبد في العزم وان العزم امر موجود (فقلت) مستفسرا غني على وجه القدح (هلا لزما عليك) ايها المدعى لتأثير العبد في الارادة الجزئية ووصف الفعل (ما) فاعل لزما اي الفساد الذي (كنت) انت (عنه نافرا) كل النفور و (منهزما) وذلك من الشركة في التأثير بين العبد القصير والمعبود القدير بسبب تأثيره في الارادة الجزئية (واي فرق بين ذا التأثير) المذكور قريبا وهو التأثير في الارادة الجزئية ووصف الفعل الذي تقول به (و) بين (ما قد انكرت على) الامام (النحرير) الكمال ابن الهمام في قوله بتأثير العبد في العزم بناء على انه موجود (فقلت) انا (بين ذين) التأثيرين (فرق) هو (اكمل) الفروق حيث ثبت (بـ) كل من دليل (العقل والنقل ؛ فاما) الفرق

لأنَّ تَأْثِيرَ الْإِفَاضَةِ ، لَا تَمَارُ ، أَمُّ مِنْ تَفَرُّعِ اعْتِبَارِي
وَأَبْلَغُ ، بَلْ لَا تَجِدُنْ بَيْنَهَا تَنَاسُبًا ، وَمِنْ هُنَا رَبُّ السَّمَاءِ
تَرْتِيبُ اسْتِحْقَاقِهِ لِيُعْبَدَا مِنْ بَيْنِ الْأَفْعَالِ عَلَى الْخَلْقِ بِدَا
فِي عِدَّةٍ مِنْ آيَةِ الْقُرْآنِ مَذْكُورَةٍ فِيهِ . وَأَمَّا الثَّانِي
فَتَابَتْ لِأَنَّهُ عَزَّ عَلَا مَكْرَرًا تَرَاهُ أَطْلَقَ عَلَى
جَنَابِهِ الْمَبْدَى لِكُلِّ فَيْءٍ أَنَّهُ خَالِفٌ لِكُلِّ شَيْءٍ

(الْأَوَّلُ) وَهُوَ الثَّابِتُ بِدَلِيلِ الْعَقْلِ فَهُوَ مَا اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ (لَأَنَّ تَأْثِيرَ)
(الْإِفَاضَةِ) لِلْوُجُودِ عَلَى الشَّيْءِ الَّتِي ادَّعَاهَا الْكَمَالُ (لَا تَمَارُ) فِي أَنَّهَا (أَمُّ)
مِنْ تَفَرُّعِ) أَمْرٍ (اعْتِبَارِي) كَالْأَرَادَةِ الْجَزْئِيَّةِ وَوَصَفِ الْفِعْلِ الْأَعْتِبَارِيِّ
(وَأَبْلَغُ) مِنْهُ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ الْعَزْمُ الْمَصْمُومَ أَمْرًا مُوجُودًا فَقَدْ حَدَثَ مُوجُودٌ
عَيْنِي بِتَأْثِيرِ قُدْرَةِ الْعَبْدِ ، وَأَمَّا عَلَى قَوْلِ الْمَاتَرِيْدِيَّةِ فَإِنَّمَا تَفَرُّعٌ عَلَيْهِ أَمْرُ اعْتِبَارِي
غَيْرُ عَيْنِي (بَلْ لَا تَجِدُنْ بَيْنَهُمَا) أَيِ بَيْنِ الْإِفَاضَةِ وَالتَّفَرُّعِ (تَنَاسُبًا) إِلَّا بِالْمُبَايَنَةِ
(وَمِنْ) أَجْلِ مَا (هُنَا) مِنْ كَوْنِ الْأَوَّلَى أَمُّ وَأَبْلَغُ مِنَ الثَّانِي وَعَدَمِ التَّنَاسُبِ
بَيْنَهُمَا بِغَيْرِ الْمُبَايَنَةِ (رَبُّ السَّمَاءِ) مُبْتَدَأُ أَوَّلِ (تَرْتِيبِ) مُبْتَدَأُ ثَانٍ مُضَافٍ
إِلَى (اسْتِحْقَاقِهِ) وَتَعْلُقُ بِهِ قَوْلُهُ (لِيُعْبَدَا) مِنَ الْجِنِّ وَالْأَنْسِ (مِنْ بَيْنِ
الْأَفْعَالِ) الْكَثِيرَةِ الْجَلِيلَةِ الصَّادِرَةِ مِنْهُ تَعَالَى (عَلَى) فِعْلُ (الْخَلْقِ) وَالْإِيْجَادِ
(بِدَا) خَبَرٌ لِلْمُبْتَدَأِ الثَّانِي وَالْمَجْمُوعِ خَبَرٌ لِلْمُبْتَدَأِ الْأَوَّلِ فَقَالَ (فِي عِدَّةٍ
مِنْ آيَةِ الْقُرْآنِ مَذْكُورَةٍ فِيهِ) صِرَاحَةٌ لَا مُسْتَفَادَةٌ مِنْهُ ضَمْنَا فَقَالَ [اْعْبُدُوا
رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ] وَقَالَ [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] إِلَى غَيْرِ
ذَلِكَ (وَأَمَّا الثَّانِي) أَيِ وَأَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا بِالْدَلِيلِ النَّقْلِيِّ (فَتَابَتْ) مِمَّا أَفَادَهُ
بِقَوْلِهِ (لِأَنَّهُ عَزَّ) اسْمُهُ (وَعَلَا) ذَاتُهُ مَكْرَرًا (تَرَاهُ أَطْلَقَ عَلَى جَنَابِهِ الْمَبْدَى
لِكُلِّ فَيْءٍ) أَيِ الَّذِي بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ كَالْفَيْءِ أَيِ الظِّلِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الظِّلِّ

وعند من طريقه الرشاد الخلق معناه هو الإيجاد
والشيء الموجود . ثم قالوا والاعتباري كذاك الحال
ليسا بموجودين ، وهو قد ظهر فجعلهم وجود الأفعال اثر
قدرتهم صدم نصوص الباري خلاف حال وأمر اعتباري

بداهة ان الوجود الحق عين وواجب بالذات ، وما سواه غير وممكن خاص
ومستفاد منه . ومفعول « اطلق » (انه خالق لكل شيء ، و) الحال انه (عند من
طريقه الرشاد) والوصول الى الحق وهم اهل السنة ان (الخلق معناه هو
الإيجاد) وهو افاضة الوجود مجردا عن كل ملاحظة اذا لم يراع فيه
المناسبة مع المعنى اللغوي أو مراعى فيه التقدير اذا روعي فيه ذلك فان
الخلق لغة التقدير كما جاء بذلك المعنى في عدة آيات منها قوله تعالى
[واذا تخلق كهية الطير فتفتح فيها فتكون طيرا باذني] (والشيء) هو
(الموجود) وهو في الأصل مصدر شاء اطلق تارة بمعنى الشائي اسم فاعل
كما في قوله تعالى [قل اي شيء أكبر شهادة من الله] وبمعنى المشيء اسم
مفعول اخرى اي المشيء وجوده وعليه قوله تعالى [ان الله على كل شيء
قدير] واحترز بالظرف عن عرف غيرهم على ان الشيء بمعنى ما يمكن
ان يعلم ويخبر عنه (ثم قالوا اي) اولئك الرشداء (و) الامر (الاعتباري)
المعدوم في الخارج كالارادة الجزئية ووصف الفعل عند الماتريديّة و (كذلك
الحال) الذي هو واسطة بينه وبين الموجود عند من قال به (ليسا
بموجودين) في الخارج فلا يكونان متعلقين بالتأثير بمعنى افاضة الوجود
(وهو قد ظهر) عند اهل الفكر والأثر (فجعلهم) اي الكمال ومن يتحد
معه في المقل (وجود الأفعال) الاختيارية (اثر قدرتهم) الحادثة فيه (صدم
نصوص الباري) تعالى على خلافه حالكونه (خلاف) اسناد التأثير في

وبالذي سبق من غير اذى يندفع استعظام بعضهم كذا
مطلق تأثير لوصف القدرة لانه من عدم التفرقة
والكسب عند شيخنا ابي الحسن جزاء ربنا الجزاء الأحسن

(حال و امر اعتباري) اليها فليس فيه مصادمة شيء من النصوص الدالة
على ان الله خالق كل شيء ، بل فيه موافقة لها من حيث اعلنت ارتباطا ايقاعيا
للعباد بافعالهم بحيث يكون منشأ للتكليف بالأحكام ومداراً للثواب والعقاب
في عدة من الآيات الينيات كقوله تعالى [والله عليم بما تصنعون • لها ما كسبت
وعليها ما اكتسبت • كل امرئ بما كسب رهين • كل يعمل على شاكلته •
ذلك بما قدمت يداك • وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله • لا يكلف
الله نفسا الا وسعها] الى غير ذلك ولما لم يكن ذلك الارتباط الأيقاعي بايجاد
عين من الاعيان بقاطع الحجة وساطع البرهان تعين ان يكون بافادة تلك
الأمور الاعتبارية كالارادة ووصف الافعال من الطاعة والعصيان هذا
(وب) بيان ذلك الفرق الحق بين التأثير والخلق (الذي سبق) وفهم
لوضوحه (من غير) تعب و (اذى يندفع استعظام بعضهم كذا) ك الاستعظام
لتأثير القدرة الحادثة بالخلق والأيجاد ، أو كما يندفع به لزوم الشراكة
على ما تحققه (مطلق تأثير لوصف القدرة) ولو كان بافادة الأمر الاعتباري
وذلك (لانه) اي استعظامه نشأ (من عدم التفرقة) منه بين تأثيرها بمعنى
الأيجاد وتأثيرها بمعنى اخراج الشيء الى نفس الأمر كما فيما نحن فيه
وتفريعه عليه • هذا ما تعلق بالكسب عند الماتريدي رحمه الله تعالى •

(الكسب عند الأشعري)

(و) اما (الكسب عند شيخنا) وامامنا في اصول الدين (ابي الحسن)

هو مقارنة وصف القدرة مستصحباً لصفة الارادة
من طرف العباد بالمقدور بشرطه المقرر المذكور
لدي من استيقظ للتحرير وهو شرط عدم التأثير
اي عدم التأثير بالايجاد كما به المواقف ينادي

الاشعري رضي الله عنه (وجزاه ربنا الجزاء الأحسن) (هو) عبارة
عن (مقارنة وصف القدرة) الحادثة الحاصلة للعبد (مستصحباً لصفة
الارادة) الكائنة من طرف العباد اضطراراً بالفعل المقدور في الجملة كما
يأتي [بشرطه المقرر المذكور ، لدى من استيقظ للتحرير ، وهو شرط
عدم التأثير ، اي عدم التأثير] لقدرة العبد المقارنة مع ارادته للفعل
(بالايجاد) وعدم مدخلية فيه سوى كونه محلاً له (كما به المواقف)
وغيره (ينادي) وفي شرح الخربوتي : قال المولى يوسف العتافي في حاشية
شرح الهداية للمبيدي : ان هذا على تقرير السيد السند قدس سره ، واما
على تقرير السند العلامة فللعبد مدخل ما في وجود الفعل مع نفي التأثير
عنه . هذا . واعترض الفاضل العرياني في شرح النونية الخضرية على
التقرير الاول بان هذا مخالف لما قالوا من ان الاشعري قائل في عامة كتبه
بان معنى الكسب ان يكون الفعل بقدرة محدثة ، فمن وقع منه الفعل بقدرة
قديمة فهو فاعل خالق ، ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب انتهى .
فان هذا الكلام من الشيخ الأشعري صريح في وقوع الفعل بقدرة محدثة
والوقوع فرع التأثير ، غاية الامر انه لم يطلق على العبد انه خالق ادباً على
ما في قصد السبيل . ويقول العبد الضعيف امده الله بلطفه اللطيف ان ما
يقتضيه التقرير الاول ان لا يكون للعبد مدخل في وجود الفعل عند
الاشعري ، وهو لا ينافي مدخلية قدرته وارادته المخلوقتين له تعالى باعتبار

تكون شرطاً عادياً مشهوراً لخلقه ، عزّ علا ، المقدور
وصرف قدرة العباد اتبع صرف الارادة زماناً ما وقع
وهو عبارة عن الترجيح لفعل أو ترك على الصحيح
وذا لذاتها كما يصح ذي صفة من شأنها الترجيح

السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده كما يفهم مما نقل عنه في عامة
كتبه على ما صرح بهذا المحقق الكليني في حاشية الشرح الجلالى ؛
فلا اعتراض نشأ من خفاء الفرق بين المدخلتين فتبه • وتلك المقارنة (تكون
شرطاً عادياً مشهوراً) بين العلماء (لخلقه ، عزّ علا ، المقدور • وصرف
قدرة العباد) نحو الفعل المقدور (اتبع صرف الأرادة) نحوه (زماناً ما وقع)
ذلك الصرف المتبوع بلا فاصل مقطوع ، لكن لا بمعنى ان الارادة مؤثرة
في صرف القدرة اذ لا مؤثر الا الله تعالى ولان الارادة شأنها الترجيح ،
بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سبباً عادياً لان يخلق الله تعالى في العبد
قدرة متعلقة بالفعل ، بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لأوجد الفعل ، وهذه
المقدمة تنبيه على المغايرة بين الصرفين المفهومين من قوله مقارنة قدرة العبد
وارادته بالمقدور ، وبيان للترتيب الواقع بينهما بالتقدم والتأخر (وهو) اي
ذلك الصرف المتبوع (عبارة عن الترجيح) للفعل أو الترك على الصحيح
(وذا) كـ الصرف (لذاتها) اي لذات الأرادة ومن مقتضاها (كما يصح)
به قولهم في تعريفها (ذي) اي تلك الأرادة (صفة من شأنها الترجيح)
فلا يرد ان ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان
يكون مخلوقاً لله تعالى فالجبر باقٍ أو فعلاً للعبد فيكون العبد خالقاً لأفعاله •

وتوضيح ما ذكره على ما في حاشية المقدمات الأربع من التلويح
للمحقق السيالكوتي : ان الارادة لا تعلل بانها لم تعلق باحد الطرفين

فكرت في تحريره اللطيف فقصّ عن فائدة التكليف
ما هي ؟ أنبئي بها ، وبعده عن كشف معنى الاختيار عنده

دون الآخر ، وفي بعض الاوقات دون آخر لانها مرجحة لذاتها بمعنى انها
ترجح كل واحد من الضدين على سبيل البذل بلا داع ومرجح ، والا لم
يبق فرق بين الأيجاب والاختيار انتهى . ولما استمع الخصم لتقرير الكسب
عند الأشعري انتهض نائرا عليه بابداء اسئلة ، قائلا : ايها المحرر لكسبه
(فكرت في تحريره اللطيف) لكن لي هنا اشكالات الاول ان مقتضى ذات
الارادة لا ينفك عنها ، فكون تعلق الارادة بأحد الطرفين من مقتضياتها
يقتضى تعلقها بأحد الطرفين حتما ، ولو لم يكلف العبد بذلك الطرف
(فقصّ) لي (عن فائدة التكليف ما هي ؟) و (أنبئي بها) فمنشأ هذا
الاشكال هو ان تعلق الارادة لذات الارادة (وبعده) فلي اشكال ثان هو
ان مدار الكسب على ما قرره من ان صرف القدرة تابع لصرف الارادة على
تعلق الارادة الذي هو لازم لذات الارادة ، واذا كان هذا الصرف والتعلق
لازما لذات الارادة المخلوقة لله تعالى بلا اختيار من العبد فقصّ لي (عن
كشف معنى الاختيار عنده) وانبائي به فانه حينئذ لا يبقى معنى محصل
لكون العبد مختارا عند الأشعري ، اذ لا دخل لاختياره في صرف القدرة
حينئذ اصلا وهو ظاهر ، مع ان الأشعري قائل باختيار العبد ، فمنشأ هذا
الاشكال هو ما سبق بضميمة ان صرف القدرة تابع لصرف الارادة .

(و) بعد ذلك فلي اشكال ثالث هو (ان) الكسب اذا كان عبارة عن
مجرد مقارنة القدرة والارادة للمقدور المراد بغير اثبات صدور الارادة
الجزئية من العبد باختياره وتعلقها بالفعل (فـ) لك (الفعل) الظاهر
(من البرية) بمحض المحلية (كيف يصير طاعة أو معصية) منه فان

وان ذا الفعل من البريِّه كيف يصير طاعة ومعصية ؟
 سلّمت كلّ مشكل لديكا فاصّغ لما أقصّه عليك
 إنّ الارادة كما تراها تابعة العلم كمقتضاها
 فان درى العبد ذو الاكساب تكليفه من ربنا الوهاب
 بطاعة الله والاجتناب ووعدّه فضلا على الاسباب
 نظره لوجهه الكريم وفوزه بالخلد في النعيم

مدارهما على ان يحدث العبد بقدرته واختياره عزمًا مصمما به يصير الفعل احدهما كما مرّ ، فاذا لم يكن لقدرة العبد تأثير عند الاشعري لا في العزم ولا في الفعل ولا في وصفه فلا يصير الفعل طاعة أو معصية منه لخالقه الأمر الناهي فمنشأ هذا الأشكال هو ان الكسب هو المقارنة الصرفة السابقة • هذا • وبعد ان ثار تائر الخصم للجدال قام المحرر لكسبه على ساق الجد كالأبطال وقال ايها الخصم اصغيت اذني اليك و (سلّمت كلّ مشكل لديكا فاصغ لما أقصّه عليك) لتندفع الأشكالات بالقصص اليينات ، اما جواب الاشكال الاول فهو ان فائدة التكليف اذ ذاك انه قد يصير داعيا لتعلق ارادة المكلف وذلك بناء على (ان الارادة كما تراها تابعة العلم كمقتضاها) اي كما ان مقتضى الارادة وهو التعلق بأحد الطرفين تابع له ؛ لانه تابع للارادة والارادة تابعة للعلم ، وتابع التابع تابع (فان درى العبد) المكلف (ذو الاكساب تكليفه) اي كونه مكلفا (من ربنا الوهاب) لسلامة الأسباب (بطاعة الله) تعالى بالأمثال في المأمورات (والاجتناب) في المنهيات (و) علم (ووعدّه) تعالى (فضلا) لا وجوبا عليه او عنه (على) مباشرة (الاسباب) بقدر الاستطاعة باشياء اعلاها (نظره لوجهه الكريم) دون ذلك (فوزه بالخلد) والأبدية

بَجَمَلُهُ ذَا الْعِلْمِ جَدَا سَاعِيَا لَهُ إِلَى الطَّاعَةِ صَارَ دَاعِيَا
كَمَا يُصِيرُ خَطَرَةَ الشَّيْطَانِ بِعَوْنِ أَمْرِ النَّفْسِ لِلْإِنْسَانِ
مَعَ شَهْوَةِ اللَّذَائِدِ الْفَانِيَةِ لِلْعَبْدِ دَاعِيَا إِلَى الْمَعْصِيَةِ
فَكَانَ بَعْدَ صُورَةِ الصِّيْرَةِ مُشَبَّعًا تَعْلُقُ الْإِرَادَةَ
بِأَحَدٍ مِنْ طَرَفِي مَقْدُورٍ وَذَاكَ لِأَنْجَذَابِهَا الضَّرُورِي
لِأَجْلِ الْأَوَّلِ لِنَحْوِ الْخَيْرِ لِأَجْلِ الْآخِرِ لِنَحْوِ الضَّرِّ

(فِي النِّعَمِ ، يُجْعَلُهُ ذَا الْعِلْمِ) جَوَابُ إِذَا أَيُّ يُجْعَلُ ذَلِكَ الْعِلْمُ الْعَبْدَ بِحَيْثُ
يَكُونُ (جَدَا سَاعِيَا) فِي مَا يَفِيدُ وَ(لَهُ) أَيُّ لِلْعَبْدِ (إِلَى الطَّاعَةِ) لِلَّهِ بِقَدْرِ
الْأُسْطَاعَةِ (صَارَ) ذَلِكَ الْعِلْمُ (دَاعِيَا) بِأَمَلِ الْوُصُولِ إِلَى النِّعَمِ الَّذِي
لَا يَبِيدُ وَقَوْلُهُ (كَمَا يُصِيرُ) تَشْبِيهِهُ لَكُنْ التَّكْلِيفُ دَاعِيَا لِلْعَبْدِ إِلَى الطَّاعَةِ
بِكُنْ وَسَاوَسَ الشَّيْطَانُ دَاعِيَا لَهُ إِلَى الْمَعْصِيَةِ حَتَّى يَظْهَرَ كُنْ التَّكْلِيفُ دَاعِيَا
إِلَى الطَّاعَةِ فَتَضَحُّ فَائِدَةُ التَّكْلِيفِ ، لِأَنَّ الْأَشْيَاءَ تَنَكِّشُ بِأَضْدَادِهَا أَيُّ كَمَا
تَغْيِرُ (خَطَرَةُ الشَّيْطَانِ) الْمَسْلُطُ عَلَى الْقَلْبِ (بِعَوْنِ أَمْرِ النَّفْسِ) الْأَمَارَةُ
بِالسُّوءِ (لِلْإِنْسَانِ مَعَ شَهْوَةِ) الْأُسْتِرَاحَةِ وَالتَّفَكُّهِ بِ(اللَّذَائِدِ الْفَانِيَةِ) وَتَقْدِيمِهَا
عَلَى السَّعَادَةِ الْإِبْدِيَةِ الْبَاقِيَةِ (لِلْعَبْدِ) صَلَةً (دَاعِيَا) قَدَمَ عَلَيْهِ لِلْوِزْنِ وَالْإِهْتِمَامِ
(إِلَى الْمَعْصِيَةِ) بِاجْتِنَابِ الْمَأْمُورَاتِ وَاقْتِرَابِ الْمَنْهِيَّاتِ (فَكَانَ بَعْدَ صُورَةِ
الصِّيْرَةِ) أَيُّ صِيْرَةِ الْعِلْمِ الْمَعْهُودِ دَاعِيَا إِلَى الطَّاعَةِ وَخَطَرَةُ الشَّيْطَانِ بَاعِثَةٌ
لِلْمَعْصِيَةِ (مُشَبَّعًا) خَبَرُ كَانَ وَاسْمُهُ (تَعْلُقُ الْإِرَادَةَ بِأَحَدٍ مِنْ طَرَفِي مَقْدُورٍ
وَذَاكَ) الْأَنْشَعَابِ (لِأَنْجَذَابِهَا) أَيُّ أَنْجَذَابِ الْإِرَادَةِ وَالْمُرَادُ بِالْأَنْجَذَابِ
تَعْلُقُهَا (الضَّرُورِي) الْإِلْزَامُ لَذَاتِ الْإِرَادَةِ (لِأَجْلِ) الدَّاعِيِ (الْأَوَّلِ) وَهُوَ
الْعِلْمُ بِالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ (لِنَحْوِ الْخَيْرِ) فِي الدَّارَيْنِ بِالْأَمْثَالِ لِلْأَوَامِرِ وَالْاجْتِنَابِ
لِلْمَنْاهِي (وَلِأَجْلِ) الدَّاعِيِ (الْآخِرِ) مِنَ الشَّيْطَانِ بِمَعُونَةِ النَّفْسِ الْأَمَارَةِ

نون ارادته بالاجبار ليس يضرنا كما في الباري
مع انه وضوح فرق بين حركتي مرتعش ذي شين

(لنحو الضير) اي الضرر والشر فيهما قال المحقق النسيالكوتي عليه
الرحمة : والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال
الاختيارية قبل صدورها ، وبحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها
مأخوذاً من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة
لبعضها ، وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة
بالايجاد لأوجدتها ، فمع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان
تعلقت ارادته بالقبيح استحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جرى
العادة ، وان تعلقت بالحسن استحق المدح والثواب كذلك ؛ ولذا لو فعل
قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلقت ارادته بقبيح وعزم
عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخظة وان لم يخلق بعده • هذا •

واما جواب الاشكال الثاني والثالث فهو ان (كون ارادته بالاجبار)
اي كون العبد مجبورا في الارادة ذاتا وتعلقا (ليس يضرنا) بلزوم الجبر
المحض فانه لا يستلزم الجبر في الافعال لكونها ناشئة عن الارادة ، وانما
يستلزم الجبر في الاختيار وذلك غير مضر (كما في الباري) تعالى فان
ارادته ثابتة له بطريق الأيجاب مع انه فاعل مختار في جميع افعاله كما صرح
به غير واحد من المحققين وذلك هو الجبر المتوسط الذي ارتضاه الأشعري
لوقوعه بين الجبر المحض الذي عليه الجبرية ، وهو الجبر في الاختيار
والعمل لتزويلهم افعال العباد بمنزلة حركات الجماد وبين التفويض المطلق
الذي اختارته المعتزلة • واتى بجواب ثان على الاشكال الثاني علاوة بقوله
(مع انه) اي الشأن (وضوح فرق بين حركتي مرتعش ذي شين) بالسقم

وَبَطِشِ ذِي قُوَّةٍ مَخْتَارٍ مُحَقَّقٌ لَوْصَفِ الْاِخْتِيَارِ
كَفَاكَ ذَا فَلَتَكُنْ الْكِيفِيَّةُ يَجْهَلُهَا السَّائِلُ • ثُمَّ الْقُدْرَةُ
هِيَ عَلَى الْمُنْتَشِرِ الْمَشْتَهَرِ مِنْ مَذْهَبِ اَلْشَيْخِ الْاِمَامِ الْاَشْعَرِيِّ
لَيْسَ لَهَا التَّأْثِيرُ الْفَعْلُ ، وَلَا مِنْ شَأْنِهَا التَّأْثِيرُ ، لَكِنْ اِنْجَلَى

وَإِخْتِلَالِ الْمَزَاجِ (وَبَطِشِ ذِي قُوَّةٍ مَخْتَارٍ) فِي الْحَرَكَةِ وَالْاُنْتِهَاجِ (مُحَقَّقٌ لَوْجُودِ) (وَصَفِ الْاِخْتِيَارِ) فِي الْعِبَادِ • وَتَوْضِيحِهِ اَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبَرْهَانِ اَنَّ اللَّهَ هُوَ الْخَالِقُ الْمُسْتَعَانُ وَثَبَتَ بِالضَّرُورَةِ الْفَرْقَ بَيْنَ حَرَكَتِي الْبَطِشِ وَالْاُرْتِعَاشِ وَاَنَّ الْعَبْدَ مَدْخُلًا وَاخْتِيَارًا فِي الْاَوَّلَى دُونَ الثَّانِيَةِ ثَبَتَ اَنَّ لَهُ اخْتِيَارًا وَ (كَفَاكَ ذَا) لِلْخُرُوجِ عَنْ مَضِيقِ الْجَبْرِ الْمَحْضِ وَنَفْيِ الْاِخْتِيَارِ لَامِسًا (فَلَتَكُنْ الْكِيفِيَّةُ) اَيَ كَيْفِيَّةِ الْاِخْتِيَارِ وَحَقِيقَتِهِ (يَجْهَلُهَا السَّائِلُ) فَانْ لَنَا عَلَمًا قَطْعِيًّا بِوُجُودِ اَشْيَاءٍ لَا نَعْلَمُ كُنْهَهَا • فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْنَا ابْوَابَ الْمَعْرِفَةِ بِرَحْمَتِهِ اَنَّهُ اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ •

تَحْقِيقُ تَأْثِيرِ الْقُدْرَةِ عِنْدَ الْاَشْعَرِيِّ

(ثُمَّ) شَرَحَ فِي بَحْثٍ آخَرَ مِنْ مَبَاحِثِ مَذْهَبِ الْاَشْعَرِيِّ وَهُوَ اَنَّهُ بَعْدَ كَوْنِ (الْقُدْرَةِ) الْحَادِثَةِ مِنَ الْعَبْدِ غَيْرِ مُؤَثِّرَةٍ بِالْفِعْلِ عِنْدَهُ فَهَلْ هِيَ مُؤَثِّرَةٌ بِالْقُوَّةِ اَوَّلًا ، وَقَالَ ثُمَّ اَيُّ بَعْدَمَا عَلِمْتَ مِنْ مَعْنَى الْكَسْبِ عِنْدَهُ وَدَفَعَ مَا وَرَدَ عَلَيْهِ الْقُدْرَةُ الْحَادِثَةُ لِلْعَبْدِ (هِيَ عَلَى) مَا هُوَ (الْمُنْتَشِرُ الْمَشْتَهَرُ) بَيْنَ الْعُلَمَاءِ (مِنْ مَذْهَبِ الشَّيْخِ الْاِمَامِ الْاَشْعَرِيِّ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (لَيْسَ لَهَا التَّأْثِيرُ بِالْفِعْلِ وَلَا مِنْ شَأْنِهَا التَّأْثِيرُ) فَانْ قُلْتُ كَيْفَ ذَلِكَ وَقَدْ عَرَفْتُ الْقُدْرَةَ بِأَنَّهَا صِفَةٌ تَوْثُرُ وَفَقَ الْاِرَادَةَ • قُلْتُ اجَابَ عَنْهُ الْمُحَقِّقُونَ بِأَنَّ الْقُدْرَةَ عِنْدَهُ قِسْمَانِ مُؤَثِّرَةٌ وَكَاسِبَةٌ ، وَالتَّعْرِيفُ الْمَارَّةُ لِلْأَوَّلَى وَالتَّيْ يَنْفَى عَنْهَا الْاَشْعَرِيُّ التَّأْثِيرَ الثَّانِيَةَ • هَذَا • وَلَمَّا تَوَهَّمُ مِنْ نَفْيِ التَّأْثِيرِ عَنْهَا مَطْلَقًا اَنَّهُ لَا يَكُونُ لَهَا حِينَئِذٍ مَدْخُلٌ فِي

كـون التـعلق لتـاك القـدرة	آلـبـادِ عـن تـعلق الـارادة
الـبـادِ عـن ذـاتِ ذـهـي الـارادة	شـرطا عـلى طـريق جـرى العـادة
أو سـبـيا كـذاك للتـأثير	مـن قـدرة الخـالق ذـي التـقدير
فالفـعل مـبـيا عـلى ما قـرّـرا	بـقدرة الخـالق عـنه صـدر
تأثيرُ قـدرة جـناب المـولى	سـبـبـه قـدـرتـنا ، ولـولا
تـعلـقت قـدـرتـنـا بـه لـمـا	خـلـقَ ربُّنـا العـليم ذاكـما
انّ التـذي اثـر بالأحـراق	هـو جـنابُ الله بالوفـاق
لـولا تـمس النـارُ ذاك المـحـرقـا	جـنابـه ما كان ذاك أحـرقـا

الفعل ، وذلك خلاف البداهة كما انه خلاف القول بالكسب دفع ذلك باثبات مدخلة لها فيه باشتراط خلق الله تعالى للفعل به عادة وقال (لكن انجلي) وانكشف (كون التعلق لتاك القدرة البادي) اي الظاهر ذلك التعلق (عن تعلق الأرادة البادي) تعلقها (عن ذات ذهي) الصفة المسماة بـ(الأرادة) المخلوقة له تعالى وخبر الكون قوله (شرطا على طريق جرى العادة) كما هو المشهور عن الأمام (أو سبيا) عطف على شرطا (كذاك) اي على الطريق السابق وهذا خلاف المشهور (للتأثير) النواقع (من قدرة الخالق ذي التقدير ، فالفعل) الحادث الناشيء ظاهرا من العبد (مبني على ما قرّرا) من الاشتراط أو التسبب العادي (بقدرة) الله (الخالق) تبارك وتعالى (عنه) اي عن الخالق (صدرا ، تأثير قدرة جناب المولى) جل وعلا (سببه) العادي أو شرطه كذلك (قدرتنا ، ولولا) انه (تعلقت قدرتنا به لما خلق ربنا العليم ذا) الفعل (كما ان) الذات (الذي اثر بالأحراق) للمواد الأحراقية (هو جناب الله) تعالى (بالوفاق) من علماء الآفاق مع انه (لولا تمس النار ذاك) الخشب (المحرقا جنابه) تعالى حسب عادته (ما كان

فاق عليها العبدُ بالزيادة من صفة القدرة والارادة
والعلم والتعليق بالمقدور قدرته بحسب المذكور
لذا على المبادئ الأربعة ما كان من افعاله الجسمية
بالأختياري له اتصفا من غير ما توقف توقفا

ذاك (الخشب (احرقا) وهذا المثال كاف للتنظير مع انه (فاق عليها) اي
على النار السبب للتأثير (العبد بالزيادة) عليها (من صفة القدرة والارادة
والعلم والتعليق بالمقدور قدرته بحسب) تعلق الارادة (المذكور) قبل
(لذا) كالمذكور من اشتراط أو سببية تعلق القدرة بالمقدور على الوجه المار
(على) صلة قوله الآتي توقفا (المبادئ الأربعة) التي اولها تصور الإنسان
للفعل المطلوب بوجه من الوجوه الصادقة عليه ، وذلك لامتناع طلب المجهول
المطلق وكذا من وجهي الملازمة للطبع والمنافرة معه ، وذلك لأمتناع اقدام
العاقل على ما لم يصدق بفائدة ماله ، فتبين ان المراد بالتصور ما هو بالمعنى
الاعم الشامل للتصديق ايضا كما سيظهر • وثانيها الشوق الجزئي المنبعث
من ذلك التصور وذلك لان الشوق الى تحصيل الأمر الجزئي ينبعث من
تصوره بحيشة كونه ملائما ، كما ان الشوق الى الاعراض عنه ينبعث عن
تصوره بوجه كونه منافرا له فيصدق الفاعل حينئذ بغاية الجذب والدفع •
وثالثها الارادة الجزئية التي هي صرف الارادة الكلية الى المراد بداعي العلم •
ورابعاه هو تعلق القدرة بتحريك الاعضاء والعضلات التي هي مبادي لكل
فعل اختياري وقوله (ما كان) مبتدأ مبين لقوله (من افعاله الجسمية) الذي
هو (بـ) وصف (الأختياري له) اي للعبد (اتصفا من غير ما توقف)
وتردد (توقفا) وحل البيتين : ولذا توقف ما اتصف بالاختياري من افعاله
الجسمية على المبادئ الأربعة بلا توقف • هذا •

وَلَا تَبْتِهِ فِي كَوْنِ الْأَضْطِرَارِ بِقَوْلِهِ فِي وَصْفِ الْأَخْتِيَارِ
فَاتِهِ التَّزِمَ الْأَضْطِرَارَا مَعَ كَوْنِهِ فِي فَعْلِهِ مَخْتَارَا
إِذَا اضْطُرَّارٌ فِي اخْتِيَارٍ عِنْدَهُ مُحَقِّقٌ لِذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا نَافٍ لَهُ

وَمَا كَانَ هُنَا مَظْنَةٌ أَنْ يَتَوَهَّمُ مِنْ مَذْهَبِ الْأَمَامِ الْجَبْرِ الْمَطْلُوقِ دَفْعُهُ
بِقَوْلِهِ (وَلَا تَبْتِهِ) مِنْ تَاهُ يَتَبَاهَى أَيُّ تَحْيِيرٍ ، أَيُّ وَلَا تَحْيِيرٍ وَلَا يَشْتَبِهُ مَذْهَبَهُ
عَلَيْكَ بِالْجَبْرِ الْمُحْضِ (فِي كَوْنِ) أَيُّ لِأَجْلِ ثَبُوتِ (الْأَضْطِرَارِ) بِحَسَبِ
(قَوْلِهِ فِي وَصْفِ الْأَخْتِيَارِ) لِلْعَبْدِ (فَاتِهِ) لِمَا التَّزِمَ الْجَبْرِ فِي الْأَخْتِيَارِ لَزِمَهُ
الْجَبْرُ فِي الْأَفْعَالِ أَيْضًا وَهُوَ جَبْرٌ مُحْضٌ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَيُّ الْأَمَامِ الْأَشْعَرِيِّ
(التَّزِمَ الْأَضْطِرَارِ) لِلْعَبْدِ فِي الْأَخْتِيَارِ الْجَزْئِيِّ الْمَعْبُورِ عَنْهُ بِصَرْفِ الْإِرَادَةِ
الْكَلِّيَّةِ نَحْوِ الْمُرَادِ كَمَا أَنَّهُ التَّزِمَهُ فِي نَفْسِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ (مَعَ كَوْنِهِ) أَيُّ الْعَبْدِ
(فِي فَعْلِهِ مَخْتَارَا) فَإِنَّ الْمَخْتَارَ عِنْدَهُ هُوَ الَّذِي نَشَأَ فَعْلُهُ عَنْ اخْتِيَارِهِ بِمَعْنَى
مَا يَكُونُ مُسَبِّقًا بِالْقَصْدِ ، وَالْأَخْتِيَارُ بِهَذَا الْمَعْنَى ثَابِتٌ لِلْعَبْدِ وَإِنْ كَانَ مُضْطَرًّا
فِي ذَلِكَ الْأَخْتِيَارِ (إِذَا اضْطُرَّارٌ) الْعَبْدِ (فِي) وَصْفِ (اخْتِيَارٍ عِنْدَهُ) أَيُّ عِنْدَ
الْأَشْعَرِيِّ (مُحَقِّقٌ لِذَلِكَ) أَيُّ لثَبُوتِ ذَلِكَ الْأَخْتِيَارِ فِي الْفِعْلِ (لَا نَافٍ لَهُ ،
كَمَا مَضَى قَبْلَ) فِي قَبُولِهِ كَوْنُ إِرَادَتِهِ بِالْأَجْبَارِ فَإِنَّهُ لَمَّا ثَبِتَ لَهُ صِفَةُ الْأَخْتِيَارِ
ثَبِتَ أَنَّهُ مَخْتَارٌ بِمَعْنَى أَنَّ أَفْعَالَهُ نَاشِئَةٌ مِنَ الْقَصْدِ وَالْأَخْتِيَارِ ، وَإِنْ كَانَ مُضْطَرًّا
فِي ثَبُوتِ ذَلِكَ الْأَخْتِيَارِ • وَإِذَا كَانَ الْوُجُوبُ وَالْأَضْطِرَارُ فِي الْأَخْتِيَارِ مُحَقَّقًا
لَهُ فِي نَفْسِ الْفِعْلِ لَا يَكُونُ ذَلِكَ الْفِعْلُ كَحَرَكَةِ الْجَمَادِ الَّذِي لَا اخْتِيَارَ لَهُ
أَصْلًا وَهَذَا الْقَدْرُ كَافٍ لَهُ ، وَأَمَّا أَنْ ذَلِكَ الْأَخْتِيَارُ لَيْسَ مِنَ الْعَبْدِ لِأَنَّهُ
لَا يَوْجَدُ شَيْئًا فَيَكُونُ مَخْلُوقًا لِلَّهِ تَعَالَى فَيَلْزِمُ الْجَبْرُ فَلِأَشْعَرِيِّ يَسْلَمُهُ وَيَقُولُ
أَنَّ الْعَبْدَ مُجْبُورٌ عَلَى الْأَخْتِيَارِ وَهُوَ جَبْرٌ مُتَوَسِّطٌ لَا يَسْتَلْزِمُ الْجَبْرُ فِي الْأَفْعَالِ
كَذَا قَرَّرَهُ الْمُحَقِّقُ السِّيَالْكَوْتِيُّ (وَقَدْ صَرَّحَ بِهِ) أَيُّ بَانَ الْأَضْطِرَارُ فِي الْأَخْتِيَارِ

كما مضى قبلُ وقد صرّح به سعدُ نجوم العلماء في كتبه
وما به قد صرّح البيضاوي في فسرهِ للخيرة يُداوي
مع انّ نطق أصلِهِ المنيف يحكم بالجسواز للتكليف
منه تعالى عبده بفرض صحة قولهم بجبر محض
فكيف بالجبر الذي توسّطا لكنهم قد تركوه مُسقطًا

محقق للأختيار (سعد نجوم العلماء) اي انورها واسعدها في سماء الفضل
والنماء العلامة الثاني سعد الدين التفتازاني (في كتبه) الكلامية كشرح
المقاصد وشرح العقائد فقد قال في هذا الثاني بعد جواب سؤال ما نصه :
فان الوجوب بالأختيار محقق للأختيار (وما به قد صرح) القاضي عمر
(البيضاوي) رحمه الله (في فسرهِ) اي تفسيره (لجملة ما كان لهم
(الخيرة) في اواخر سورة القصص حيث قال : وظاهره نفى الأختيار عنهم
رأساً ، والامر كذلك عند التحقيق ؛ فان اختيار العباد مخلوق باختيار الله
ومنوطٌ بدواع لا اختيار لهم فيها انتهى (يداوي) من كان في صدره
حرج من نسبة القول باضطرار العبد في الاختيار الى الاشعري وان قوله
به ينافي الأختيار له ؛ اما الاول فلان الآية ظاهرة فيه وقد قرر البيضاوي
المفسر الكبير كونها ظاهرة فيه ، واما الثاني فلان البيضاوي المقلد للاشعري
في اصول الدين كما هو المشهور ، المعتقد لاختيار العبد في الافعال ، قرر
ذلك التفسير وجعله أول التفاسير ؛ فلو كان اضطرار العبد في الاختيار منافياً
للأختيار لما قرره بل عدل أو اوله او انتقل من عقده الذي اعتقده هذا
وقوله (مع ان) علاوه ذكرها لنصرة الاشعري اي مع ان الجدل لتخليص
الامام عن القول بالجبر المحض شيء ظاهري اعتبرناه مماشاة مع الناس الذين
زعموا ان القول بالجبر ينافي تكليف العباد والا فالحقيقة ان الامام غير مقيد
بما بيناه لتخليصه فان (نطق اصله المنيف) العالي في عقيدة اهل الدين

هذا وقد قال جناب السيّد موافقا لما يقول الأُمديّ
لَدَى أبي الحسن وصفُ القدرة مُهَيَّاءُ مؤثّر بالقوّة
وذلكم كان بمعنى انه لولا جناب الحق قدّس شأنه
خلق ذا المقدور فضلا وحده فالعبدُ بالقدرة قد اوجده
لكن اذا هيّا للأيجاد يخطفه الخالق للعباد

الحنيف وهو ان الحسن والقبح شرعيان لا مجال لحكم العقل بهما (يحكم
بالجواز للتكليف منه تعالى عبده بفرض صحة قولهم) اي الجبرية (بجبر
محض) لجواز التكليف بما لا يطاق (فكيف) بجوازه عند القول (بالجبر
الذي توسط) بين الجبر المطلق والتفويض كما سبق (لكنهم) اي الاشاعرة
(قد تركوه) اي تركوا هذا الدليل على صحة قول الأشعري بما قاله
(مسقطا) له عن البين لاشتراكه بينا وبين الجبرية ، والفرض بيان شيء
خاص باهل السنة يدافع عن الأشعري في ما رأى وقال ، وهو ما ذكرناه من
ان الجبر في الاختيار لا يستلزم الجبر في الافعال فلا مجال للجبر المطلق على
قول الأمام (هذا) الذي سمعته من القول بان القدرة الحادثة غير مؤثرة
لا بالفعل ولا بالقوة عند الامام هو المشهور بين الخاص والعام (و) لكنه خلاف
التحقيق اذ (قد قال جناب السيّد) المحقق الشريف العلي الجرجاني في
شرحه للمواقف (موافقا لما يقول) المحقق الأصولي سيف الدين (الأُمدي)
في ابيكار الافكار ان (لدى) الامام (ابي الحسن) الأشعري (وصف
القدرة) من العبد (مهياً) للتأثير و (مؤثر بالقوة ، وذلكم) التأثير بالقوة
(كان بمعنى انه لولا جناب الحق قدس شأنه خلق ذا المقدور فضلا)
لا وجوبا (وحده) بدون اشتراك العبد فيه (فالعبد بالقدرة) الحادثة
(قد اوجده لكن اذا هيّا) العبد قدرته (للايجاد) اي ايجاد الفعل (يخطفه)

بين يديه دفعة لثلا يشارك الله العليّ الأعلى
شخص "من الأشخاص في اخص" فعل الألوهية المختص
هو به في سائر الأفعال لما مضى في سابق المقال
قد انتهى تحرير ما قلناه اولاهما مولاها إله

رأي الامام في بيان الأفعال الاختيارية

قال الغزاليّ عليه الرحمة ما كان ما قلنا له كالترجمة
حركة لعضوك المرتعش تحسها بمثل ما للبطش
من لم تكن فطنته مطموسة تفرقة بين له محسوسة

اي يأخذ ذلك الفعل (الخالق للعباد) من (بين يديه) اي يدي العبد
(دفعة لثلا يشارك الله العليّ الأعلى شخص من الأشخاص في اخص فعل)
الذات الموصوف بـ (الألوهية المختص هو) اي الله تعالى (به في) بين (سائر
الأفعال) وهو الخلق والأيجاد (لما مضى في سابق الاقوال) اعني قوله
« ترتب استحقاقه لعبدا من بين الأفعال على الخلق بدا » (قد انتهى تحرير
ما قلناه) اي السيد والآمدى (اولاهما) اي اعطاهما (مولاها) ومولى
العالمين (إله) ونعمته بكرمه الذي لا يدرك منتهاه ، وافاض علينا رحمته
الموصلة الى لقاء ♦

(رأي الامام في بيان الأفعال الاختيارية)

(قال) الامام الهمام حجة الاسلام (الغزالي عليه الرحمة ما) من
العبارة المنشورة (كان ما قلنا) هنا نظما (له كالترجمة) لا ترجمة تامة
فان النظم لا يفني بحقها ومقوله هو (حركة لعضوك المرتعش تحسها) اي
تدركها بحس البصر (بمثل ما) من الحركة (للبطش) و (من لم تكن
فطنته مطموسة) بمعنى الغباوة أو تعامى التغابي (تفرقة بين) اي الفرق

بذلك الحس الذي قد حصل	مذهب محض جبركم قد بطلا
وكان بالنقل وعقل العقلاء	مذهب اعتزالكم اعتزلا
وجب الاعتقاد بالضرورة	بأنه افعالنا مقدورة
بقدره الباري ذي الابداع	بوجه الأيجاد والأخترع
وقدرة العبد بوجه آخر	بالكسب الاصطلاح عنه عبثا
كان لها بحاصل المذكور	علاقة بذلك المقدور
وجودها بديهية وتوسم	بالكسب في ما بينهم لا يلزم
علم بها بالكيف والحقيقة	مدار تكليفه بالشريعة

بين الحركتين (له محسوسة) و (بذلك الحس الذي قد حصل مذهب محض جبركم) في الافعال الاختيارية (قد بطلا) لبداهة انها من قبيل البطش لا الارتعاش (و) الحال انه (كان بالنقل وعقل العقلاء) كما سردنا قليلا منهما (مذهب اعتزالكم) الحاكم بالتفويض لها الى العباد (اعتزلا) عن ساحة القبول ولما ثبتت المقدمتان (وجب الاعتقاد بالضرورة بانه) اي الشأن (افعالنا مقدورة بقدره) الخالق (الباري ذي الابداع بوجه اليجاد والأخترع) كذلك مقدورة (بقدره العبد بوجه آخر) وذلك الوجه (بالكسب عنه الاصطلاح) من اهل السنة (عبثا) و (كان لها) اي للمقدرة الحادثة المنسوبة الى العبد (بحاصل المذكور علاقة بذلك المقدور وجودها) اي وجود تلك العلاقة (بديهية) اي جليلة لكل ذي فطرة زكية (وتوسم) تلك العلاقة (بالكسب في ما بينهم) و (لا يلزم) من وجودها لنا (علم) منا (بها) اي بتلك العلاقة الموجودة فينا (بالكيف والحقيقة) وتلك العلاقة (مدار تكليفه) اي العبد (بالشريعة) اي باحكام الشريعة انتهى • وفي الحاشية قال الغزالي : انه لما بطل الجبر المحض لبداهة الفرق

وهو في نهاية البهاء ملائم للسنة الغراء
لانه لا بد في المسألة كمثلا في الكنه والكيفية
من نوع تفويض يضاهي بالسلف لا مثل تأويل عريض كالخلف
مع ربطها بقلبنا ووصلها واعتقاد راسخ في اصلها
ومن هنا جرى المقال بعضهم لما يكون مذهب القاضي يعم
ايضا ، وذا عرفت في المذكور مذهب تابعي ابي منصور

بين حركتي المرتعش وحركة المختار ، وبطلت خالقية العبد بالأدلة العقلية والنقلية المبسوطة في الكتب الكلامية وجب اعتقاد ان فعل العبد مقدور بقدره الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر معبر عنه • انتهى بالمعنى (وهو) اي ما قاله الغزالي (في نهاية) الحسن و (البهاء) و (ملائم للسنة) السنية (الغراء لانه لا بد في المسألة) الواقعة (كمثلا في الكنه والكيفية) أي مثل مسألة الافعال الاختيارية في الغموض (من نوع تفويض) الى علم الباريء العليم (يضاهي) ويشابه (ب) تفويض (السلف) للعلم في التشابهات الى خالق الكائنات (لا مثل تأويل عريض كالخلف) فيها (مع ربطها) اي المسئلة (بقلبنا ووصلها) به (واعتقاد راسخ في أصلها ، ومن) اجل ما (هنا) من حسن قول الامام الغزالي غاية الحسن (اجرى المقال) الصادر منه (بعضهم لما) اي لمذهب (يكون مذهب القاضي يعم ايضا) وذلك بان تكون العلاقة الحاصلة للعبد بافعاله اعم من مقارنة ارادته وقدرته لقدرة الباري ومن كون العبد سببا لخلقه تعالى الفعل بصرف ارادة العبد اليه مع الاقتدار والأستطاعة عليه ، وهو معنى الاكتساب عند القاضي والماتريدي كما افاده المحقق الكليني عليه الرحمة (وذا) اي مذهب القاضي كما (عرفت في) البيان (المذكور مذهب تابعي ابي منصور) الماتريدي • هذا • فان قلت اذا كان مذهب القاضي محتملا لان يكون عين مذهب الماتريدي

ووجهه مَنْ زَيْفُهُ وانكرا كونه ذا توهْمٍ مِنْ ان يرى
تعلق القدرة للعباد تأثيرها من جهة الأيجاد
او ان يرى تساويا في الخطر وعدم السوغ لكون الأثر
امراً من الأمرين ايّاً كانا وقد عرفت لهما البطلانا
وعدم الصحة للتأثير في الوصف كالاصل على تقرير

فما وجه التزييف لمذهب القاضي • قلت (ووجه من زيفه) اي زيف مذهب
القاضي (وانكر كونه ذا) اي انكر كون مذهبه ذاك المذهب المؤيد هو
(توهّم) من ذلك المزيف ناشيء (من ان يرى تعلق القدرة للعباد) عبارة
عن (تأثيرها) تلك القدرة (من جهة الأيجاد أو) توهّم ناشيء من (ان
يرى) ذلك المزيف (تساويا في الخطر) بين كون اثر قدرة العبد امرا
اعتباريا كما هو مذهب القاضي وبين كونه موجودا خارجيا كما هو مذهب
الأعتزال وفسر الخطر بقوله (وعدم السوغ) والتجويز (لكون الأثر)
الناشيء من قدرة العبد (امرا من الأمرين) اي الامر الاعتباري والامر
الموجود الخارجي (ايا كانا) منهما (وقد عرفت لهما) اي لكل من ذينك
التوهمين (البطلانا) اما الاول فلما مر غير مرة ان وصف الفعل بالطاعة
والمعصية من الأمور الاعتبارية ، فلا يكون تعلق القدرة بالحادثه بكون الفعل
طاعة أو معصية تأثيرا فيه بالأيجاد ، بل عبارة عن ان للقدرة الحادثة المخلوقة
له تعالى في العبد مدخلا في ذلك الوصف بصرف الارادة نحو الفعل أو الترك
لا بمجرد المقارنة والمحلية كما عند الأشعرى • واما الثاني فلما مر ايضا
من الفرق بين التأثير بالأيجاد والتأثير في الامر الاعتباري عقلا ونقلا ،
فلا حاجة الى الأعادة فالتأثير في الامر الاعتباري صحيح لا غيار عليه (واما
القول بـ) عدم الصحة للتأثير في الوصف (كعدم الصحة في التأثير في

عبارة المحقق الجلال لأول التوهمين تبال
وكان بالثاني من المأنوس قول جناب العارف السنوسي
بانه ما جاز كون الحال اثرها بذلك لا تبال
مع انه كما مضى مقدما ليس سوى الوجود الا العدا

(الاصل) اي في ذات الفعل (على تقرير عبارة المحقق الجلال) الدواني
حيث قال بعدما نقل مذهب القاضي ما نصه : انه لم يرد ان قدرة العبد
مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة ،
بل اراد ان لقدرته مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة أو
معصية انتهى فهو اي فذلك المقال من المحقق الجلال (لأول التوهمين)
المذكورين تابع و (تال) فلا عبرة به عند اهل الاعتدال (وكان بال) لتوهم
(الثاني) وهو توهم تساوي التأثير في الامر الاعتباري والموجود الخارجي
في الخطر (من المأنوس قول جناب العارف السنوسي بانه ما جاز كون الحال)
اي الوساطة بين الموجود والمعدوم (اثرها) اي اثر قدرة العبد والحاصل
ان ما اوهمه عبارة المحقق الدواني من عدم صحة التأثير من القدرة الحادثة
في وصف الفعل مبني على توهم ان معنى تعلق القدرة بكون الفعل طاعة أو
معصية تأثير فيه بالأيجاد • وتصريح العارف السنوسي بعدم جواز كون
الحال اثرا لها مبني على توهم ان كون اثرها موجودا خارجيا وكونه امرا
اعتباريا متساويان في الخطر وعدم الجواز ، وقد تبين فساد المبنى عليه ومعلوم
ان المبنى على الفاسد فاسد (بمذاك) المذكور من القولين (لا تبال) ثم اتى
بجواب آخر عما صرح به السنوسي على طريق العلاوة بانه ليس مبني على
التوهم الثاني بل هو مبني على انكار الحال يعني انه لا حال حنى يكون اثرا
لها اذ ليس وراء الوجود الا الغدم فقال بوجه لطيف (مع انه كما مضى
مقدما) في الامور العامة (ليس سوى الوجود الا العدا ، ويعرف) اللطيف

ويعرف العارف بالاقوال واهلها ان لم يقل بالحال منهم سوى شردمة قليلة اكثرهم كانوا من المعتزلة

البحث عن قول الاستاذ رحمه الله تعالى

والقول للأستاذ من زيفه ايضا كمثل ما مضى موجه لاجل ان علتين بدتا معاً على شخص وردتا وقول بعض السادة الأجلة : قدرته ليست بمستقلة

(العارف بالاقوال واهلها ان لم يقل بالحال منهم) اي من المتكلمين (سوى شردمة قليلة اكثرهم كانوا من المعتزلة) فاذا كان وصف الأفعال من الامور الاعتبارية ولم يكن موجودا في الخارج فحظه عدم فيه فكيف يتساوى التأثير فيه والتأثير في الموجود الخارجي في الخطر حتى يحترز عنه ويعلم ذلك كل حسن الحال المنكر لسوء الأحوال والله الهادي في الحال والمآل .

(البحث عن قول الاستاذ رحمه الله تعالى)

(والقول للاستاذ) بان الفعل بمجموع القدرتين (من زيفه) كالعارف السنوسي (ايضا كمثل ما مضى) من تزيف نسبة موافقة امام الحرمين للفلاسفة (موجه) ومقبول وذلك (لاجل ان) قول الأستاذ مستلزم لكون (علتين) المستقلتين وهما قدرة الباري وقدرة العباد (بدتا معا) حالكونهما (على) معلول واحد (شخص) وهو فعل الشخص (وردتا) وهو باطل كما قررنا قبل (وقول بعض السادة الأجلة) في نصرة الأستاذ ان (قدرته) اي قدرة العبد (ليست بمستقلة) بالتأثير ، بل التأثير بقدرة الله تعالى وقدرة العبد بعض منها وبعض منها وبكلا البعضين يوجد المقدور . وتبع الناصر في ذلك السعد في شرح المقاصد حيث قال : واما الأستاذ فان اراد ان قدرة

يُزجي من المطر للميزاب تبعض لقدرة الوهاب
وذا ، كما قد قاله الجلال وشيدت اركانه ، محال
ان لبعضهم هنا املا

العبد غير مستقلة بالتأثير ، واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض ، فقريب من الحق • وان
اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل انتهى • وقوله (يزجي)
خبر لقوله « وقول » اي وذلك القول يزجي ويجر الاستاذ (من المطر)
اي من البلل بقطرات المطر (ل) سيلان الماء عليه من (ميزاب تبعض لقدرة)
الاله (الوهاب وذا) كالتبعض (كما قد قاله الجلال) الدواني (وشيدت
اركانه) اي اركان ما قاله (محال) كالتوارد لاستلزامه امكان الزيادة
والنقصان في تأثير قدرة الواجب مع انهما من خواص الأجسام والجسمانيات
القابلة للأنقسام كما صرح به المحقق الدواني في دفع ما اورد على برهان
التمانع • ووجه تشبيه التوارد بالمطر وهذا بالميزاب هو ان التوارد قد يتوهم
السماح به بالقول بان قدرة الباري مؤثر مستقل في ذات العمل وقدرة العبد
مؤثر كذلك في الوصف كما افاده من ادعى ارجاع مذهب الأستاذ الى مذهب
القاضي ، وان كان بعيدا جدا • واما التبعض فلا مجال لقبوله قطعا فان قدرة
الباري بمحض تعلقها بالشيء الممكن توجده فلا مجال باي نحو للتقيص
والتبعض فيها • هذا •

ثم (ان لبعضهم هنا املا) اي تطويلا يوجب الملal (في السعي)
والجهد منه (في تصحيحه ذا القال) المنسوب الى الاستاذ بظنه ما يتوقف عليه
التأثير مؤثرا فان حاصل كلامه ان الاستاذ لم يرد ان قدرة العبد تؤثر كقدرة
الباري ويوجد المقدور بهما ، بل اراد ان قدرة العبد لما كانت موقوفا عليها

منتشياً عن غفلة الفؤاد لما يكون فيه من فساد
وعدم امتياز الموقوفا عليه للتأثير والموصوف
بكونه مؤثراً ، والمميز لا يخفى لاهله ؛ فان الاول
لصادق حتى على الاعدام كما ترى وقدرة الامام
ولا كذا الثاني فلا يسلم ذا القول من ذاك الامام الاعلم

للتأثير كانت كالمؤثرة (منتشياً) ذلك التطويل والأملال (عن غفلة الفؤاد)
اي فؤاد الساعي في التصحيح (لما يكون فيه من فساد) وفسر الفساد بقوله
(وعدم امتياز) اي عدم امتياز ذلك الساعي الامر (الموقوف عليه للتأثير)
كقدرة العبد وتحقق سائر الشروط وانتفاء الموانع (و) الامر (الموصوف بكونه
مؤثراً) وهو قدرة الباري (و) الحال ان (الميز) اي الامتياز بينهما (لا يخفى
لاهل) اي اهل التمييز اللطيف (فان) الامر (الاول) اي الموقوف عليه
للتأثير (لصادق حتى على الأعدام) كانتفاء الموانع لدخولها في ما يتوقف عليه
التأثير (كما ترى و) صادق على نحو (قدرة) العبد عند (الامام) الاشعري
من نحو الوجودي الذي يتوقف عليه خلق الله تعالى لفعل العبد توقفا عاديا
وان لم يكن لها شيء من التأثير (ولا كذا الثاني) اي المؤثر بالفعل لانه
ليس بصادق على شيء منهما ، اما الاول فلان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان
مرتبة الأيجاد بعد الوجود • واما الثاني فلما مر من ان الكسب عند الاشعري
عبارة عن مقارنة قدرة العبد وارادته بالمقدور بشرط عدم تأثيرها بالأيجاد ،
فاذا لم يكن سعي هذا الساعي في تصحيحه مفيدا ، وكان مذهب الاستاذ فاسداً
لأستلزام توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص ، ومعلوم ان
الاستاذ من اكابر علماء السنة المطلعين على القول الفاسد لا سيما اذا كان
فساده جلياً (فلا يسلم) من جانبنا ولا من جانب احد المنصفين صحة نقل

أو كان قد احتال في الجدل في الجذب للحق عن الضلال
ليفحم الخصم القوي الغيالي هدى له بذاك الاحتيال
لذا يقولون الذي قد ينقل عن عالم في البحث ذا لا يجعل
مذهبه ، وان يكن مسلما ، فلا يؤاخذ به ؛ اذ هو ما
قصر في الجهد ، ولا يقلد لخلل فيه ومنه يؤقّد
خطر حمل مذهب الأمام اغني ابا منصور الهمام

(ذا القول) الفاسد الجلي (من ذاك الامام) العلي المرتبة (الاعلم او) اذا
سلمنا صحة النقل منه فنقول انه (كان قد احتال في الجدل) وعمل بلطيف
الاحتيال كما هو دأب المناظرين من اهل الكمال (في الجذب لـ) خصمهم
الى (لحق عن الضلال) وذلك ليفحم الخصم القوي (على المراء) (الغالي)
في الضلال وذلك (هدى) وارشادا من الاستاذ (له بذاك الاحتيال) الى
طريق الرشاد : يعنى ان الخصم كان غاليا في نسبة التأثير الى العبد بدعوى
استقلاله فيه ، فقال الاستاذ ما قال واسند شيئا من التأثير اليه وشيئا الى رب
العباد ليكسر سورة عناده بارائة شيء من طريق رشاده ، لعله بعد ذلك
يأخذ حاق الوسط ويجتنب الطرف والشطط ، واذا كان مقاله على ذلك
النوال فلا يعد ذلك مذهبا له و (لذا يقولون) اي المشائخ من المتكلمين ،
ومنهم العارف السنوسي ان القول (الذي قد ينقل عن عالم في) مقام (البحث
ذا) اي ذلك القول (لا يجعل مذهبه) لاحتماله لوجوه منها ما ذكرناه
(وان يكن) صحة نقله منه وارتضائه مذهبا له (مسلما فلا يؤاخذ) ذلك
الحبر المجتهد (به اذ هو ما قصر في الجهد و) الاجتهاد للفوز بالحق
والرشاد وليس الاصابة الا بيد خالق العباد وهو مع ذلك مأجور كما في
الخبر المأثور (و) كما لا يؤاخذ به (لا يقلد) فيه ايضا (لخلل فيه) ولا يقلد

عليه ذلك كما قد فعله بعض المؤلفين في ذي المسألة
بهذا الامتياز انت راض ، الأسفراني ، كذاك القاضي
كلاهما ذوا علوم باهرة ومن رجال فرقة الأشاعرة
ولم تجد منهم فيها احدا قد اقتفى اياهما او قلدا
لاتباعهم جناب الأشعري والقول منهما عليه يعترى
كما تراه انحراف سيمية مذهبه الحق على التفاوت

العلماء في الاخطاء اذا كانت في تلك المرتبة من الجلاء (ومنه) اي ومن
تقرير الفساد في مذهب الأستاذ (يوقد) نار (خطر) اي منع (حمل مذهب
الأمام اعني) به (ابا منصور الهمام عليه) اي على مذهب الاستاذ (ذلك كما
قد فعله بعض المؤلفين في ذي المسألة) • هذا •

ولما كان هنا مظنة ان يقال ان الاستاذ والقاضي كليهما من كبار العلماء
فلم حذرت الناس عن حمل مذهب ابي منصور على مذهب الاستاذ دون
القاضي ، فهل هناك امتياز بينهما يوجب ذلك الفرق ؟ قال مخبرا به ومقررا
له (بهذا الامتياز) بين القاضي والاستاذ (انت راض) ولا بد ان ترضى
لما يرشدك اليه فان الاستاذ (الأسفراني) و (كذاك القاضي) ابو بكر
الباقلاني (كلاهما ذوا علوم باهرة ، ومن رجال فرقة الأشاعرة ، ولم تجد
منهم) اي من اولئك الرجال (فيها) اي في فرقة الأشاعرة (احدا قد اقتفى
اياهما) اي الاستاذ والقاضي (أو قلد) واحدا منهما وذلك (لاتباعهم) اي
اولئك الرجال وتقليدهم (جناب) الامام (الأشعري) ولا يرد عليه شيء
مما يخالف الكتاب والسنة (واما) القول منهما (اي من الاستاذ والقاضي
فـ) عليه يعترى (ويرد) كما تراه انحراف (مذهبهما عن) سمة مذهبه
الحق (لكن) على التفاوت (بينهما في ذلك الانحراف بحيث كاد القوم ان

والماتريدي يكون مقتدى أكثر أهل سنة واهتداء
الحنفية ، وهم لم يثبت أن خالفوه في ذهي المسألة
فكان أن جعل ذلك القول مذهبه وعقده أخال
بعقد ذلك السواد الأعظم والله يهدي للسبيل الأقوم
فأخذ من الصراط الوسطا عن طرفيه مائلا ما سقطا

يجمعوا على فساد قول الأستاذ لخلل التوارد أو التبعض لقدرة خالق العباد
وليس في مذهب القاضي ذلك كذلك وإن كانوا لم يرضوا بنسبة التأثير إليه
في وصف الفعل أيضا لأنكارهم مطلق التأثير لقدرة العبد كما هو مذهب
إمامهم الأشعري (و) أما أبو منصور (الماتريدي) فهو (يكون مقتدى أكثر
أهل سنة واهتداء) أعني الفرقة (الحنفية) أي المقلدة للإمام أبي حنيفة
رضي الله عنه في الفروع (وهم لم يثبت) بنقل صحيح (أن خالفوه) أي
الإمام الماتريدي (في ذهي المسألة فكان) في (أن جعل ذلك القول) أي القول
المروى عن الأستاذ المعترى عليه الفساد بتفاوت كثير مع قول القاضي
(مذهبه) أي مذهب الإمام أبي منصور (وعقده) أي اعتقاده الذي فيه أكثر
أهل السنة كما مر (أخلال بعقد) عقيدة (ذلك السواد الأعظم) من الحنفية
المقلدين له إذ يلزم حينئذ بحكم قياس المساواة اتباعهم وتقليدهم للقول
المقدوح الفاسد المنحرف عن مذهب الحق وليس كذلك ، فوجب علينا أن
لا نحمل مذهب الإمام أبي منصور الذي تبعه فيه أكثر أهل السنة ، على
ما ذهب إليه الأستاذ والقاضي • (والله يهدي) من يشاء (للسبيل الأقوم)
هدانا الله بفضلته إليه ووفقنا للثبات عليه بجاء النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم •
وإذا تبينت المذاهب المختلفة المستوية منها والمنحرفة وامتاز حاق
الوسط الذي انتهجه السلف عن الطرف الذي اختاره المبتدعة من الخلف
(ف) من أراد الله به الخير اختار طريق السلف إذ كل (أخذ من الصراط)

فالأمر بين ذينك الأمرين وجب ، اذ خير بما في البين
ثبوت ذا الأمر من الميسور فليكن الكنه من الميسور
شرعُ جنابِ حضرة الوهاب سماه بالكسب والاكتساب
وبينَ شيخي أصول الدين متفق عليه باليقين
فلناتين هنا بسيط وافٍ لموضع الوفاق والخلاف :

حاقَّ (الوسط) فهو (عن طرفيه مائلا ما سقطا) وقد علمت ان الطرف
البعيد عن الوسط والاعتدال هو مذهب اهل الجبر والأعتزال وما يناسبهما
في الأختلال وان الوسط الذي اختاره جمهور اهل السنة هو ما ذهب اليه
الامامان الجليلان الشيخ الامام ابو الحسن الاشعري والشيخ الامام أبو
منصور الماتريدي رضي الله عنهما (فالأمر) الحق الواقع (بين ذينك
الأمرين) الواقعين في الطرف وهو مذهب اهل السنة من الاشاعرة والماتريديّة
(وجب) اختياره على الطالب التابع للهدى (اذ) يوجد (خير) كثير (بما)
اي في ما وقع (في البين) اي بين طرفي الأفراط والتفريط فان خير الامور
أوسطها • ولا يقال ان كنه ذلك الامر في غاية الغموض والخفاء فكيف
وجب اختياره ؟ لانا نقول (ثبوت ذا الأمر من الميسور) اي ان العلم بثبوت
ذات ذلك الامر من السهل الميسور على كل عاقل لتفرقته بين حركتي الباطش
والمرتش وفي ذلك كفاية للطلب ووجوب الاتباع (فليكن) العلم
بـ(الكنه) اي كنه ذلك الامر (من الميسور) ومع ان العلم بذاته سهل فقد
اتضح بالعنوان عند اهل العرفان فان (شرع جناب حضرة الوهاب سماه
بالكسب والاكتساب) في عدة آيات من الكتاب (ووجوده) بين شيخي
اصول الدين) الشيخ الاشعري والشيخ الماتريدي (متفق عليه باليقين) وان
كان بينهما خلاف في امور (فلناتين هنا بسيط واف) بالمقام (لموضع الوفاق

العبد ذو كسب ، وذا مدار تكليفه وفاعل مختار
والاستطاعة بمعنى القدرة إن هي للشرائط استجمعت
كانت مع الفعل زمانا وخلا هذا المقول عن خلاف العقلاء
ودون أن كانت لها استجمعت معه قبليه وبعده اتت
خلافه ان لم يكن مأولا ما كان للضعف به معولا

والخلاف (بينهما فانهما هما الامان اللذان قلدهما اهل السنة وينبغي ان
يكون مذهب المقلد مدونا مضبوطا •

فاعلم ان موضع الوفاق بينهما امور الاول ان (العبد ذو كسب و) الثاني
ان (ذا) اي ذلك الكسب (مدار تكليفه) وان كانا مختلفين في معنى الكسب
كما سيأتي (و) الثالث انه اي العبد (فاعل مختار) اي يفعل باختياره بمعنى
صحة الفعل والترك (و) الرابع ان (الاستطاعة بمعنى المقدرة) لا بمعنى
سلامة الأسباب (ان هي للشرائط) اي شرائط التأثير (استجمعت) فهي
(كانت مع الفعل زمانا) لا قبله لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان
كانت مقدمة عليه ذاتا لاحتياج الفعل اليها (وخلا هذا المقول) المعقول (عن
خلاف العقلاء ، ودون ان كانت) الاستطاعة (لها) اي للشرائط (استجمعت)
فهي حينئذ (معه) اي مع الفعل و (قبله وبعده اتت) كما نقل عن ابي
حنيفة رضى الله عنه من ان القدرة صالحة للضدين حتى ان القدرة المصروفة
الى الكفر هي بعينها القدرة المصروفة الى الأيمان ولا اختلاف الا في التعلق ،
وخالفه اكثر الاشاعرة فذهبوا الى ان القدرة الواحدة لا تصلح للضدين
بناء منهم على ان القدرة مع الفعل لا قبله ، والا لزم اجتماع الضدين لوجوب
مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما • و (خلافه) وهو ان الاستطاعة بمعنى
القوة مطلقا مستجمعة للشرائط اولا لا تكون الا مع الفعل لا قبله ولا بعده ،

وهي بمعنى صحة الأسباب كذا قبله بلا ارتياب
وتانكم زمان ما ان وجدا تكليفنا عليهما اعتمادا

كما وقع في النسفية والعمدة وغيرهما ونقلناه آنفا عن الاشاعرة (ان لم يكن مأولا) بحمل الاستطاعة فيه على الاستطاعة الجزئية المصادفة للفعل عند التجدد كما قال به الكمال في الدرر اللوامع ، أو بحمل قول الاشاعرة على الاستطاعة المستجمعة وقول الحنفية على غيرها (ما كان) ذلك الخلاف (ل)وجود (الضعف به معولا) عليه • ووجه الضعف انه مبني على شيئين الاول امتناع سبق الاستطاعة على الفعل ، والثاني ان العرض لا يبقى زمانين ، ولم يثبت شيء منهما لان مقدمات ادلتها مقدوحة فان من الادلة ان الاستطاعة لو كانت سابقة على الفعل لزم وجود الفعل بدون الاستطاعة لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين ، فنقول لا نسلم استحالة بقاء العرض لانها مبنية على كون البقاء امرا محققا وكون القيام بمعنى التبعية في التحيز وعدم جواز قيام العرض ووصفه بمحل واحد ، والكل ممنوع كما مر اوائل باب الأعراض • وان فرضنا استحالة بقاءه فلا نزاع في تجدد الامثال كما يترأى في الأعراض المحسوسة فلا يلزم وجود الفعل بلا استطاعة • والخامس ما افاده بقوله : (وهي) اي الاستطاعة (بمعنى صحة الاسباب) والآلات والجوارح كالحواس والأعضاء كما في قوله تعالى [ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا] (كذا) اي كالاستطاعة بمعنى القوة الغير المستجمعة للشرائط كائنة (قبله) اي قبل الفعل (بلا ارتياب) فان قيل الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب ليست صفة له فكيف تفسر هي بها • قلت قال السعد : المراد سلامة اسباب المكلف لا سلامة الأسباب مطلقا وسلامة اسبابه صفة له غاية الامر انها صفة سببية (وتانكم) اي الاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب والاستطاعة بمعنى القوة الغير المستجمعة (زمان ما ان وجدا) معا (تكليفنا عليهما اعتمادا) فلا يقع التكليف من الله سبحانه لاحد من عباده الا بعد

والفعل خلقه تعالى وحده هو الذي منفردا اوجده
لا جبراً لا تفويضاً بل امر وسط بعين ما من سلف لنا نبط

وجودهما هذا • وفي بيان هذا المعنى الثاني جواب عما استدل به من ادعى
ان الاستطاعة قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة
مكلف بها فلو لم تكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل
وحاصل الجواب انه ان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بمعنى القوة المستجمعة
فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع • وان اريد به عدم الاستطاعة
بالمعنى الثاني فالملازمة ممنوعة لجواز ان تحصل حين التكليف وقبل مباشرة
الفعل سلامة الاسباب والآلات • هذا •

(و) السادس ان ذات (الفعل خلقه) اي مخلوقه (تعالى وحده)
بدون اشتراك العبد له في الخلق اصلاً فانه تعالى (هو) الخالق (الذي
منفردا) عن غيره في التأثير (اوجده) والسابع ان الحق الذي تواتر عن
السلف الصالحين هو انه (لا جبر) من الله تعالى على عباده بجعل حركاتهم
كحركات الجماد و (لا تفويض) منه تعالى لافعالهم اليهم كما عند المعتزلة
المعروفين بالقدرية لنسبتهم الاعمال الى قدرتهم وايجادهم (بل) هناك
(امر " وسط) معتدل بين طرفي افراط القدرية بنسبتهم التأثير الى انفسهم
وتفريط الجبرية باهمالهم لانفسهم مطلقاً ، وذلك الوسط هو ان يكون فعل
العبد بارادته تعالى وقدرته لكن بشرط تعلق اختيار العبد به اي صرف
ارادته وقدرته اليها ، وبعبارة اخرى هو ان الخلق من الله تعالى والكسب
من العبد ، وهذا القدر متفق عليه بين الأمامين وان اختلفا في ان ذلك
الاختيار مخلوق لله ايضاً كما هو رأي الأشعري أو للعبد كما هو رأي
الماتريدي وذلك ثابت (بعين ما) من الدليل النقلي أو العقلي الذي هو
(من) منبع قلوب السلف الصالحين (لنا) اي لحياتنا (نبسط) قال

وخصَّ اسمُ خالقِ ربِّنا وكاسبٌ وعاملٌ خصَّنا بنا
واسمُ فاعلٍ ومُختارٍ معاً إسمي قادرٍ مریدٍ وقعنا
بين جنابِ حضرةِ الخلاق وبيننا مشتركٍ الاطلاق
لا في الحقائق وكلِّ الاثرِ كلُّ بشاكلتهِ جِدًّا حري
وذاك الاختصاص والمقابل كلُّ لما يؤخذ منه مائل

الناظم اي نبع وانفجر فاعرف لطافته ومعنيته انتهى • واحد المعنيين هو الدليل المارّ والثاني ماء الفيض القدسي الذي وصل من عيون قلوب العارفين الى قلوب الطالبين المسترشدين الذي شرح الله به صدورهم للاعتراف بالحق والانقياد له ، شرح الله صدورنا به وبه كي نخلص في أمثال اوامره واجتناب مناهيه بمنه ورحمته •

(و) الثامن انه (خص اسم خالق ربنا) تعالى (و) اسم (كاسب) وعامل (و) اسم (عامل خصا) كلاهما (بنا) العاشر ان (اسم فاعل ومختار معاً) وان (اسمي قادر ومرید وقعا بين جناب حضرة الخلاق وبيننا) معاشر العباد (مشترك الاطلاق) لكن صورة (لا في) ارادة الاتصاف بجميع (الحقائق وكل الاثر) المترتب على كل من مدلولات هذه الأسماء للعبد كالمعبود بل (كل) منهما بما هو مناسب (بشاكلته جدا حري) ولائق اما حضرة المعبود فبالافاضة والايجاد ، واما العبد فبالاستفاضة والاكتساب • وفي هذا المصراع اقتباس من آية [قل كل يعمل على شاكلته] ففي اطلاق الشاكلة بالنسبة اليه تعالى صنعة المشاكلة معنى لان الشاكلة اما بمعنى الطريقة التي تشاكل حال العبد في الهدى والضلال أو بمعنى جوهر الروح أو بمعنى الاحوال التابعة للمزاج وكل ذلك مستحيل في حقه تعالى حقيقة (وذاك الاختصاص) لكل من الاسماء المارة بما اختص به (والمقابل) له اي والاشتراك للأسماء المشتركة (كل) ذلك (لما يؤخذ منه) اي لاختصاص ما يؤخذ منه من

وكسبنا من الوجود عاري في خارج ، بل امر اعتباري
موضع الاتفاق ما قد سلفا فاصنع لما فيه هما مختلفا :
فماختلفا في الكسب ما معناه ؟ كل خلاف غيره أبداه
وفي الذي تعلق القدرة به وصف فقط أو ذا مع الفعل اتبه
وانتها بغير تأثير وقع هل جاز ان تعلق او امتنع

المبادئ واشترائه (مائل) فاختصاص الخالق به تعالى لاختصاص الخلق
به ، واختصاص الكاسب بالعبد لاختصاص الكسب به وقس عليهما (و) الحادي
عشر ان (كسبنا من الوجود عار في خارج) الاذهان (بل) هو (امر
اعتباري) . وهذه احد عشر وجها مشتركا بينهما وتزداد بتغير الاعتبار كما
قال (موضع الاتفاق ما قد سلفا) من الوجوه (فاصنع) ايها الطالب للحق
المستمع له باذن واعية (لما فيه هما) اي الامان الهمان (مختلفا) فانهما
قد (مختلفا في الكسب) الذي هو وصف مختص بالعبد (ما معناه) و (كل)
منهما (خلاف غيره) في معناه (ابداه) واظهره ؛ فقال الامام الماتريدي
الكسب هو العزم المصمم والتوجه الصادق نحو الفعل وهو اثر قدرة العبد ،
والأشعري قال انه مقارنة ارادة العبد وقدرته الغير المؤثرة لقدرة الباري
المؤثرة في الفعل وتلك المقارنة ليست اثر قدرة العبد وانما هو محلها فقط
(و) مختلفا (في) الامر (الذي تعلق القدرة) الحادثة (به) فهو (وصف)
الفعل (فقط) مع تأثيرها فيه عند الماتريدي (أو) هو (ذا) ك الوصف (مع)
ذات (الفعل) بلا تأثير لقدرة فيهما عند الأشعري (فانتبه) لوزن الراجع
(و) مختلفا في (انها) اي قدرة العبد (بغير تأثير) موصوف بانه (وقع) لها
(هل جاز ان تعلق) تلك القدرة بالفعل (أو امتنع) ان تعلق اي هل
يجوز تعلق قدرة العبد بالفعل بغير تأثير حاصل لها في ذاته أو وصفه ام لا ؟

وفي صدور الفعل ايضاً قد ظهر خلفهما : هل جاز اولاً ان صدر
بقدره العبد بغير ان حصل "تعلق" لقدره الله الأجل
والقدرة الحادثة مؤثرة بالفعل ام كما لدى الاشاعرة
والصرف للارادة الجزئية وكونها معدومة ، لا الكلية

اختار الاشعري الاول فقال بتعلقها به بدون تأثير لها فيه مطلقاً ، والماتريدية
الثاني فقالوا يمتنع تعلقها به بدون التأثير بل هي متعلقة به مع تأثيرها في
وصف كونه طاعة أو معصية كما مر .

(وفي صدور الفعل ايضاً) كالأمور السابقة (قد ظهر خلفهما) اي
الاشعري والماتريدي وبين الخلف بقوله (هل جاز ام لا) يجوز (ان)
مصدرية (صدر) والموصول والصلة في تأويل المصدر ومتنازع فيه
للفعلين ، اي واختلفا في جواز صدور الفعل (بقدره العبد بغير ان حصل
تعلق لقدره الله الاجل) به فيجوز ذلك عند الاشعري بناء على خلاف ما
اشتهر من مذهبه كما حرره السيد في شرح المواقف والآمدي في الأبكار :
من ان القدرة الحادثة عند الاشعري مؤثرة بالقوة بلا انكار ، فلو لم تتعلق
قدرته تعالى بالفعل جاز لقدره العبد التعلق به والتأثير فيه (و) اختلفا في ان
(القدرة الحادثة مؤثرة بالفعل) كما عند الماتريدية وان كان تأثيرها في
وصف الفعل (ام) لا (كما لدى الاشاعرة) تبعاً للاشعري في انكاره تأثير
قدرة العبد بالفعل مطلقاً سواء كانت غير مؤثرة بالقوة ايضاً كما هو مشهور
مذهبه أو مؤثرة بها كما ذكرناه آنفاً (و) اختلفا في (الصرف للارادة) الكلية
الذي هو العزم المصمم والتوجه الصادق من العبد نحو المقدور المشهور
بالارادة (الجزئية) وبالقصد الجزئي كما مر كل ذلك ، وبالاختيار كما
افاده الكلبي في حواشيه على شرح العقائد العضدية للجلال الدواني ،

وما هو المشروط عند السادة بنوط قدرة العباد عادة

واشتهر بالكسب عند الماتريدية وان كان التحقيق ان الكسب ليس صرف الارادة الكلية فقط بل هو صرف الارادة والقدرة معا نحو المقدور ، فقول الناظم « الارادة الجزئية » بلام التعريف فقط بيان للصرف وتفسير له . وما في بعض النسخ من دخول اللام الجارة غير صحيح لان الصرف صرف الارادة الكلية المسمى ذلك الصرف بالارادة الجزئية ، لا صرف الارادة الجزئية كما هو واضح . اللهم الا ان يكون قوله « الجزئية » نعتا للصرف حملا على المعنى اي الصرف للارادة الكلية الذي هو الارادة الجزئية فاختلفا فيه هل هو ناشيء عن العبد وائر لقدرته كما هو عند الماتريدية ، أو هو مقتضى نفس الأرادة الكلية التي خلقها الله تعالى في العبد ولذاتها بدون مدخل لقدرة العبد فيه كما هو عند الأشعري (و) اختلفا في (كونها) اي الارادة الجزئية (معدومة) في الخارج كما هو عند الماتريدية فانها عندهم عبارة عن صرف الارادة الكلية وتعلقها بالمقدور ، وهو امر اضافي معدوم فيه او هي موجودة فيه كما هو عند الاشعري ؛ حيث قال : ولا فرق بينها وبين الارادة الكلية في كون كل منهما موجودا في الخارج عنده ولا صنع للعبد في شيء منهما فان الارادة التي هي صفة ذات اضافة تطلق تارة اي تؤخذ بدون اعتبار تعلقها بمطلوب معين فتسمى بالارادة الكلية ، وتقيد اخرى اي تؤخذ باعتبار تعلقها بمتعلق جزئي ، وتسمى حينئذ بالارادة الجزئية . ولا شك ان صفة الأرادة موجودة في الخارج وقوله (لا الكلية) يعنى انه ما اختلفا في وجود الأرادة الكلية التي هي الصفة ذات الأضافة لاتفاق القائلين بها على انها موجودة .

(و) اختلفا في (ما هو المشروط عند السادة) في المذهبين (بنوط) اي تعلق (قدرة العباد عادة) اي شرطا بحسب العادة اي واختلفا في ان المشروط

فحبذا الوفاق قد اجتمعوا على الهدى وللهدى استمعوا
ونعم الاختلاف كان رحمة لنا ، لهم ، ولجميع الأمة

عادة بتعلق قدرة العبد بالمقدور هل هو خلق الله تعالى لاصل الفعل واما وصفه
فليس بمخلوق له تعالى لكونه امرا اعتباريا صادرا من العبد بتأثير قدرته
الحادثة بواسطة العزم المصمم كما عند الماتريديّة ، أو ان المشروط هو خلقه
تعالى للفعل ووصفه كليهما كما عند الأشاعرة ، فان كلا منهما اثر لقدرته
تعالى عنده وتعلق قدرته تعالى بهما مشروط بتعلق قدرة العبد بهما من غير
تأثير لهما فيهما بالفعل ، وهذه ثمانية اوجه للاختلاف بينهما (فحبذا الوفاق)
وفاقهم فـ (قد اجتمعوا) واتفقوا (على الهدى) وأشار الى دليله بقوله
(وللهدى استمعوا) اي وهم استمعوا هدى النبي صلى الله عليه وسلم بتلقيه
من افواه اساتذتهم السلف الصالحين وكل من استمع هداة وامتنع عن هواه
فهو على الهدى (ونعم الاختلاف) اختلافهم اذ لم يكن عن الهوى والاعتساف
بل نابعا عن ينبوع التفقه في الدين والاجتهاد في الكتاب وسنن سيد المرسلين
صلى الله عليه وسلم ، ولله الحكمة البالغة في توجيه كل من الطرفين الى
طريق من الطريقين للتوسعة في الدين وافساح المجال للمؤمنين فان من غلب
عليه التفويض يقلد الاشعري ومن غلب عليه الاسباب يقلد الماتريدي فـ (كان)
الاختلاف (رحمة لنا) لما ذكرنا و (لهم) بسبب نيل اجورهم (ولجميع
الامة) المرحومة المتبعة لأحدهما • ثم ذلك اشارة الى ما روي عنه عليه
الصلاة والسلام من قوله [اختلاف امتي رحمة] ووجهه ما ذكرنا • ومنهم
من حمّله على اختلاف هممهم في الاتجاه الخاص نحو الحرف والصنائع
المختلفة النافعة للمسلمين في الدنيا والدين كما افاده العنود في المواقف
يسر الله لنا ولسائر الائمة المسلمة التوفيق في الجهد والعمل الخالص في

حيب' تحرير مشى ، تقنعا
فذان مذهبان راسخان
قد وقع الكل بحاق للوسط
قال لقال اهل جبر ، خال
ومنها ليس كمثل الاشعري
عليهما شنع من قد شنع
كقن الجبال ، شامخان
خلّي عن سفسطة وعن سقط
عن شرك شيرذمة اعتزال
لانه عن كل خطرة عرى

مقتضى الحديث الشريف بمنه وفضله وكرمه آمين • وفي بعض النسخ هنا بيت وهو قوله (حيب' تحرير مشى تقنعا * عليهما شنع من قد شنع) ومعناه ان التحرير السابق للمذهبين تحرير محبوب وحسن في غاية الحسن ومشى في ميدان العقلاء ، حالكونه تقنع وتستر بحجاب الاحتجاب فلم يدركه الا اولوا الادراك الثاقب ، واذا كان كذلك فمن قد شنع عليهما اي على المذهبين شنع هو من جانب جميع العلماء • (فذان) المذهبان الخاليان عن الأهواء (مذهبان راسخان) لا يتزلزلان بتأثير الأراجيف فيهما (كقن الجبال) اي قممها (شامخان) عاليان وكيف لا و (قد وقع الكل) منهما اي من المذهبين (بحاق للوسط خلى عن سفسطة) اي الحكمة المموهة (وعن سقط) من القول وكل منهما (قال) اي باغض (مقال) اي قول (اهل جبر) لمخالفته لبداهة العقل وضروريات الدين و (خال عن) خلط (شرك) اي اشتراك بين الخالق القدير والمخلوق القصير في التأثير اللازم لـ (شيرذمة) اهل (اعتزال ومنها) اي من الامر الدائر بين مذهبيهما وهو مفهوم المذهب الحق (ليس كـ) مذهب (مثل) الامام (الاشعري) رضى الله عنه (لانه عن كل خطرة) ترد على الجبرية والمعتزلة ، بل وعلى الاستاذ والقاضي واما ترد ظاهرا على مذهب الماتريدي (عرى) يرى وتلك الخطرات (كـ) لخطرة الواردة على الماتريدي الموجهة في صورة المعارضة اليه بقولنا

« كَرَبْنَا لِكَسْبِنَا مُرِيدٌ » وَاللّٰهُ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ
وَمَا يَعْمَ الشَّيْءُ لَا بِمَيْنَ قُلْ اَيُّ رَبِّىْ خَالِقُ الْمَآبِىْنِ

(ربنا) تعالى وتقدس (لكسبنا مرید ، والله) عز وجل (فعال لما يريد)
وتقريره كل كسب لنا شيء مما اراده الله تعالى وكل شيء مما اراده الله
فهو تعالى فاعله فكسبنا الله تعالى فاعله ؛ اما الصغرى فلانه لو لم
يرد سبحانه وتعالى كسبنا لم يتحقق لكنه تحقق ، واما الكبرى
فلنص الآية الكريمة عليها ، فثبت ان الكسب اثر فطرة الله تعالى
لا اثر قدرة العبد كما ادعيتم (و) ان منعت تقريب دليلنا بان اللازم هو ان
الله خالق لكل موجود مراد لاختصاص كلمة ما بالموجود ، والكسب ليس
بموجود خارجي لانه من الامور الاعتبارية ، اثبتناه بان (ما يعم الشيء)
الموجود الخارجي وغيره (لا بمين) اي بلامين وكذب ، والشيء وان كان
مختصا بالموجود الخارجي في اصطلاحنا لكن كلمة « ما » تعمه وغيره ،
فيندرج فيه الكسب ولو اعتباريا ، فارجع الى قولي وصدقني مؤكدا بالقسم
و (قل اي وربى خالق المابين) كما نص عليه بامثال قوله الكريم [الذي
خلق السماوات والارض وما بينهما في ستة ايام] انه ليس في عموم « ما »
عيب ومين . قال في الحاشية وفي ايشار القسم بخالق المابين ايماء الى ان الشيء
في قوله تعالى [الله خالق كل شيء] يعم الموجود الخارجي وغيره انتهى .
يعني ان اختصاص الشيء بالموجود وان كان مشهورا في عرف اهل السنة
الا انه يعمه وغيره لغة حتى يساوي قوله تعالى [الله خالق كل شيء] الواقع
في سياق بيان شمول خلقه تعالى لقوله [الذي خلق السماوات والارض
وما بينهما] فان عموم الموصول المبهم للموجودات والاعتباريات واضح ،
فلا بد ان يعمه الشيء ايضا ليتوافقا معا . قلت وفيه لطيفة اخرى هي ان
الكسب امر بين الامرين اي بين الجبر والتفويض ، فهو مندرج في المابين ،

بكل شيء علمه محيط فما سوى الموجود هل تميّط
يا خصم ! يا تلميذ ! يا سقيم ! ما القاضي ، ما الاستاذ ، ما الحكيم ؟

واذا كان تعالى خالقا للمايين كان خالقا له بلا مرية ومين • وكحظرة ان
الشيء في قوله تعالى [الله خالق كل شيء] لو كان مختصا بالموجود لكان في
مثل قولنا الله (بكل شيء علمه محيط) كذلك فيلزم منه ان يخرج ما سوى
الموجود من العلم (فما سوى الموجود) من المعدومات (هل) ترضى ان
(تميّط) اي تزيله عن دائرة العلم ؟ لا والعالم بالموجود والمعدوم هذا •
ثم لما كان ما عدا المذهبيين الحقيقين من المذاهب المشهورة اربعة مذهب الجبر
والاعتزال والاستاذ والقاضي وكان خطأ القول بالجبر واضحا كل الوضوح
والاعتزال من انتهاج منهج الفلاسفة فالمعتزلة متفلسفون في الحكم ، ترك
بحث مذهب الجبر وعبر عن المعتزلة بالحكيم ، فالمقابل للمذهبيين حينئذ اما
تابع للحكيم ان اسند التأثير الى العبد استقلالاً ، أو للاستاذ ان اسنده اليه
بالاشتراك أو للقاضي ان قال بتأثير العبد في الوصف ؟ فعبر عن المقابل
للمذهبيين التابع للقاضي بالخصم لأن الخصم يلتجئ اليه ، وللأستاذ
بالتلميذ ، وللحكيم بالسقيم ، والمناسبة ظاهرة فقال (يا خصم ! يا تلميذ !
يا سقيم ! ما القاضي ما الاستاذ ما الحكيم ؟) اي يا خصم اذا تبين الحق عندك
بدون القاضي فما القاضي وما المقصد منه ؟ ويا تلميذ اذا اوتيت علما نافعا من
اهل الحق فما الاستاذ وما الأستاذ به ؟ ويا سقيم اذا شفاك برحمته الحكيم
العليم فما الحكيم وما الحاجة الى التشبث به ؟ هذا • ثم رأى القاضي انما
يكون من جملة الآراء الغير المقبولة اذا لم يكن عين مذهب الماتريدي والا
فهو مقبول والله اعلم •

شدة الحزام

إِلَهُنَا هُوَ الْجَوَادُ الْمَطْلُوقُ الْخَيْرُ الْمُحْضُ الْغَنِيُّ الْحَقُّ
لَكِنَّهُ لَمْ يَعْطِ إِلَّا مَا سَأَلَ السَّنَةُ اسْتِعْدَادُنَا جَيْرٌ ، أَجَلٌ

(شدة الحزام) لكشف المقام والجواب عما يقال

فإذا كان الخلق منه تعالى فلم خص بعضا منهم بتوجيهه الى الخير

وخلقه له دون بعض ولم لم يجعل الجميع سامعين مطيعين

(إلهنا) جل وتقدس (هو الجواد المطلق) بخلق الكائنات وافاضة
كل ما يناسب كلا من اجزائها عليه (الخير المحض) الذي لا يفعل الا ما
هو خير من حيث انه عمل الحكيم السليم و (الغنى الحق) الذي له الملك
وبيده مقاليد السماوات والأرض يؤتي الملك من يشاء وينزعه عن
بشء ويختص برحمة من يشاء ، لا مانع لما اعطاء ولا معطي
لما منعه وأباه (لكنه) بحكمته البالغة (لم يعط) احدا منا ومن غيرنا (الا ما
سأله) عنه تعالى (السنة) الحال لا (استعدادنا) المودع فينا فكما نقول بذلك
نجيب القائل به ونصدقه بكلمة (جير ، اجل) لتأكيد الأمر منه عز وجل ،
وإذا علمت ذلك (فـ) اعلم ان (سؤال استعدادنا) اي مسئوله (نوعان) فنوع
منه سؤال الامرين ونوع منه سؤال الامر الثاني كما يأتي .

(وامره جل ، علا أمران) الاول امر ايجادي ويقال له الامر التكويني
وهو الذي يحصل به التكوين والايجاد ، ويلزم منه وقوع المأمور به بلا
اختيار من المأمور وهو الامر المذكور في قوله تعالى [انما امره اذا اراد
شيئاً ان يقول له كن فيكون] فالمأمور هو الشيء الممكن اي الصورة العلمية
الثابتة له تعالى ، والمأمور به كونه ووجوده في الأعيان أو في الازدهان ، فان
الوجود الذهني ايضا يحتاج الى ايجاد وتكوين . لا يقال يلزم من هذا

فَسُؤْلُ اسْتِعْدَادِنَا نَوْعَانِ وَامْرُؤُهُ جَلَّ عِلَّا امْرَانِ
فَسَائِلُ الْأَمْرَيْنِ قَدْ يَطِيعُ وَسَائِلُ لَا فِعْلَ فَقَطْ شَنِيعُ
فَانْمَا الْأَطَاعَةُ كَالْعَصِيَانِ مِنْ مَقْتَضَى حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ

ان لا يكون اعدامُ الممكنات مرادة له تعالى لان الامر التكويني خاص بموجودات الكائنات، لانا نقول ان تلك الاعدام حاصلة بترك الامر التكويني، وكما ان نفس الامر التكويني تابع للارادة كذلك تركه فيكون جميع الكائنات مرادا له تعالى •

والثاني امر ايجابي ويقال له الامر التشريعي والتكليفي يوضع بالشرع والتكاليف ولا يلزم منه وقوع المأمور به وهو الامر المذكور في قوله تعالى [واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها] اي امرنا متعميها بالطاعة على لسان رسول بعثناه اليهم ، فخرجوا عن الطاعة وتمردوا في العصيان كما قاله البيضاوي • والمأمور هنا هو الشخص العاقل ، والمأمور به فعله الاختياري المتراخي عن صدور الأمر ، وبين الامرين عموم من وجه في التحقق لتحقيقهما في ايمان المؤمن واطاعة المطيع ، وانفراد الأول في كفر الكافر ومعصية العاصي وسائر الممكنات من غير افعال العباد المكلف بها ، وبالعكس في ايمان الكافر وطاعة العاصي هذا • والاستعداد كما قلنا نوعان نوع يطلب الامرين ويدعو اليهما ، ونوع يطلب الايجابي فقط (ف) الاستعداد الذي هو طالب و(سائل) مولاه سبحانه (الامرين) الأيجادي والأيجابي (قد يطيع) صاحبه الأمر اطاعة مستمرة ، والاستعداد الذي هو طالب (وسائل لافعل) اي للامر التكليفي (فقط) لا للامر الايجادي ايضا (شنيع) صاحبه في الاحوال لتمرده بالمعصية والأهمال (فانما الاطاعة كالعصيان من مقتضى) الاستعداد المودع في (حقيقة الانسان) الصالح ذاتا

فَالْخَيْرُ مِنْ خَصَائِصِ الْقَدِيمِ وَالشَّرُّ مِنْ نَقَائِصِ الْعَدِيمِ
وَمَا ذَكَرْنَا هَاهُنَا سِرَّ الْقَدْرِ هُوَ الَّذِي إِذَا تَجَلَّى وَظَهَرَ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يَلُومَنَّ أَحَدٌ أَحَدًا إِلَّا نَفْسَهُ كَمَا وَرَدَ

لِلطَّاعَةِ وَالْمَعْصِيَةِ ، فَذَا تَوَجَّهَ إِلَى الْخَيْرِ وَتَبَيَّنَ أَنَّهُ طَالِبٌ لِلْأَمْرَيْنِ أَثَرَتْ
قُدْرَتُهُ تَعَالَى فِي الطَّاعَاتِ ، وَخَلَقَهَا لَهُ • وَإِذَا تَوَجَّهَ نَحْوَ الشَّرِّ وَتَبَيَّنَ
أَنَّهُ طَالِبٌ لِلْأَمْرِ الثَّانِي فَقَطْ أَثَرَتْ قُدْرَتُهُ تَعَالَى فِي الْمَعَاصِي
وَخَلَقَهَا لَهَا (فَالْخَيْرُ) وَالشَّرُّ كِلَاهُمَا مِنْ اللَّهِ تَعَالَى خَلَقًا فَانْه
خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ، وَمَنْ الْعَبْدُ كَسَبَا
لِقَوْلِهِ تَعَالَى [لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ] وَأَفَاضَةَ اللَّطْفِ وَالتَّوْفِيقِ عَلَى
الْخَيْرِ (مِنْ خَصَائِصِ) ذَاتِ الْإِلَهِ (الْقَدِيمِ) فَانْه أَكْرَمُ الْإِكْرَمِينَ وَأَرْحَمُ
الرَّاحِمِينَ (وَ) نَزُولِ الْخِذْلِ مِنَ اللَّهِ وَاكْتِسَابِ (الشَّرِّ مِنْ نَقَائِصِ) نَفْسِ الْعَبْدِ
الْإِمَارَةَ بِالسُّوءِ عَلَى ذَلِكَ الشَّخْصِ (الْعَدِيمِ) الْوُجُودِ بِالذَّاتِ وَعَدِيمِ الْكَمَالِ
فِي الصِّفَاتِ هَذَا (وَمَا ذَكَرْنَا هَاهُنَا سِرَّ الْقَدْرِ) أَيِ سِرِّ تَأْوِيلِ الْبَارِي تَعَالَى
وَخَلَقَهُ لِعَمَلِ كُلِّ أَحَدٍ بِحَسَبِ شَاكِلَتِهِ وَ (هُوَ الَّذِي إِذَا تَجَلَّى وَظَهَرَ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ) لِلْعِبَادِ (لَا يَلُومَنَّ أَحَدٌ أَحَدًا إِلَّا نَفْسَهُ) الْإِمَارَةَ بِالسُّوءِ الصَّارِفَةَ
لِاسْتِعْدَادِهِ الصَّالِحِ لِلْأَمْرَيْنِ ذَاتَا كَمَا مَرَّ إِلَى الْأَمْرِ الثَّانِي فَقَطْ (كَمَا وَرَدَ)
فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ بِقَوْلِهِ الْمُنِيفِ [فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدِ اللَّهَ تَعَالَى وَمَنْ
وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ] الْحَدِيثُ أَيِ لَأَنَّ نَفْسَهُ هِيَ الَّتِي أَضَاعَتْ
عَلَيْهِ اسْتِعْدَادَ الْأَمْرَيْنِ •

أَقُولُ فِي شَرْحِ كَلَامِ الْمُؤَلَّوِي * لَفْهَمَكَ الْمَقَامَ بِالْقَلْبِ الْقَوِي * فَانْ
اسْتِعْدَادَنَا قَابِلٌ أَنْ * يَعْصِيَ أَوْ يَطِيعَ وَاهِبُ الْمُنَنِ * لَكِنَّهُ قَدْ يَقْتَضِي
التَّكْلِيفَ * بَدُونَ خَلْقِ مَالِهِ أَضِيفَا * فَالْأَمْرُ بِالتَّكْلِيفِ يَأْتِيهِ فَقَطْ * بَدُونَ
خَلْقِ الْفِعْلِ ، فَالْحَالُ شَطَطٌ * وَقَدْ يَرُومُ ذَيْنَكَ الْأَمْرَيْنِ * تَكْلِيفُ رَبِّهِ
وَخَلْقُ الزَّيْنِ * وَكَيْفَمَا اقْتَضَى يَجِيبُ رَبِّهِ * فَانْ ذَا عَادَتِهِ وَدَأْبُهُ * فَالشَّرُّ

غاية الشدة

وان الى هذا السؤال تلتج : ايها الاستعداد من اين تجيء ؟
فليس ذا بوارد علينا اذ الوجوب منتف لدينا

في استعدادك الكثيف * لا من إله خالق لطيف * ولم يجب عليه للعباد *
الجبر في توجيه الاستعداد * نعم له فضل على العباد * رب اهدنا ؛ انك
انت الهادي •

(غاية الشدة للحزام)

في جواب السؤال عن وضع الاستعداد للانام

(وان) شرطية ومدخولها مقدر يفسره قوله الآتي « تلتج » على طريق
« وان احد من المشركين استجارك » وبه يتعلق قوله (الى هذا السؤال) اي
وان (تلتج) الى هذا السؤال وهو قولك (ايها الاستعداد من اين تجيء)
بصفة سؤالك للأمريين في بعض العباد ومقارنتك للطف والتوفيق الداعي
اليه وسؤالك للأمر الثاني في بعض آخر ، ولم لم تكن سائلا لهما في الجميع
مقارنا للتوفيق الرافع لصاحبك الى المقام الرفيع (ف) نقول في جوابك انه
(ليس) هـ (ذا) السؤال (بوارد علينا) معاشر اهل الحق (اذا الوجوب)
على الله تعالى للأمر الاصلح للعباد (منتف لدينا) فله تعالى ان يوفق بعض
عباده ويلطف به حتى لا ينقاد استعداد الصالح لنفسه الأماراة بالسوء وان
لا يتفضل على بعض آخر بذلك فينقاد استعدادها لها وليس في ذلك محذور ،
اما اولا فلان للمالك ان يتصرف في ملكه كما يشاء ، واما ثانيا فلانه حباه
استعداداً صالحاً بالذات للأمريين ولم يمنعه منه مانع وهو انذي اضاع حيره
واختار ضيره بانقياده لسهوته وجسارته على ربه بعد الوعيد الشديد والوعد
الاكيد بقوله [واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي

فالمبدء البعيد باضطرار والمبدء القريب باختيار
كفى لك الاوصاف وانت ذوها ذروا الهوى وكلمتي خذوها
زبدته ظواهر الاحكام مطمحها ظواهر الانام

المأوى [وانما يرد على المعتزلة القائلين بوجوب مراعاة الأصلح فليجيبوا
عن سؤالك هذا (ف) خلاصة ما ذكرنا اول الوقف الثاني الى هنا على طريقة
اهل الحق ان (المبدء البعيد) لافعال العباد اعني صفة الحياة والعلم والارادة
والقدرة مخلوقة فيهم ومودعة اياهم (بالاضطرار) منهم بالنسبة اليه
(والمبدء القريب) له وهو التصور الجزئي والشوق الجزئي المنبعث من
ذلك التصور والارادة الجزئية اللازمة لذات الارادة الكلية بدون حاجة الى
خلق جديد على ما قرره عبدالحكيم في تحقيق مذهب الشيخ الاشعري
والناشئة من تأثير العبد عند الماتريدية كما مر والقوة المحركة التابعة لها
(باختيار) منه اما على مذهب الماتريدي فواضح جلي واما على مذهب
الاشعري فلكونه مسبوقا بالقصد والارادة الكلية و(كفى لك الاوصاف) اي
لاختيارك الاوصاف الاربعة التي هي المبادئ البعيدة للافعال (و) الحال
(انت) ايها العامل العالم بالتكاليف (ذوها) اي صاحب لها ومحلها ومتصف
بها وان كنت مضطرا فيها فان الاضرار في المبادئ البعيدة لا يوجب الاضطرار
في المبادئ القريبة بل يحقق الاختيار فيها بمعنى كونها مسبوقة بالقصد
والشعور ف(ذروا الهوى) الداعي للخلاف (وكلمتي) الملقاة اليكم ارشادا
على سبيل النصيحة (خذوها) بالانصاف واشكروا الله عليه و(زبدته) اي
وزبدة ما ذكر من الاستعداد الموجود في العباد والمبادئ القريبة الحاصلة فيهم
بمعنى زبدة التكاليف المتوجهة من الله سبحانه وتعالى اليهم بواسطتها هي
(ظواهر الأحكام) الشرعية الالهية و (مطمحها) اي وما تنظر اليها تلك
الاحكام (ظواهر) احوال (الانام) فمن كان مؤمناً ظاهراً يجرى عليه

ونشاط بالبواطن البواطن واختلفت في حكمها المواطن
وكل واحد من الاشياء مظهر واحد من الاسماء

ظواهر الاحكام الواردة على المؤمنين ، ومن كان كافراً ظاهراً يجرى عليه
ظواهر الاحكام الواردة على الكافرين (وناط) اي وتعلق (بالبواطن)
والقلوب من الانام (البواطن) من الاحكام ، فمن كان مضمراً المكفر
والعياذ بالله تعالى فيجرى عليه وتتوط به احكام الكفرة باطنا في علم الله تعالى
وان كان مؤمناً ظاهراً (واختلفت في حكمها) اي حكم الظواهر والبواطن
(المواطن) وهي العباد أو الازمنة والامكنة المصادفة للعباد المكلفين ، فمن
العباد من هو مؤمن ظاهراً وباطناً ، ومنهم من هو كافر كذلك ، ومنهم من هو
مؤمن ظاهراً وكافر باطناً ، ومنهم من هو بالعكس كمن اكره على الكفر
وقلبه مطمئن بالإيمان (وكل واحد من الاشياء) الكائنة في عالم الحوادث
(مظهر) لآثار ذات الباري يتجلى عليه بجلوة (واحد من الاسماء) الحسنی
فهو تعالى يتجلى بجلوة اسمه القابض على الكافر الفقير الغبي العليل الذليل
ويتجلى بجلوة اسمه الباسط على المؤمن الغني الذكي السليم الجليل وهكذا •
ولما كان الواجب سبحانه وتعالى متصفاً بالكمال المطلق كان من شأن ذلك
الكمال ان يتجلى بالصفات التي هي مبادئ للقبض والبسط والأحياء والاماتة
والاعزاز والاذلال حتى تتجلى في الكائنات بمجال عديدة ويعرف بها الذات
الالهية بحيث لا يكون مجال لتوهم العجز فيه ، ولما كان حكيماً مطلقاً لم
يتوجه عليه سؤال في شيء من الاعمال اذ ليس في شيء منها تفاوت وفتور
بالنسبة الى ايجاد العزيز العليم وان كان فيها تفاوت بالنسبة الى ذواتها أو
بالنسبة الى غيرها من الاشياء فان ذلك شيء ومقارنة افعاله للحكمة في عامة
شئونه شيء آخر ، وكذلك لم يكن مجال لسؤال احد : لم جعل الشمس

حقائق الأسماء هل تُحوَّلُ ؟ فكيف بالمجلى لها لا يبدل !
شُدَّتْ هُنَا شَكِيمَةُ الصَّبَابَةِ يَا يَوْسُفِي لَا تَقْصُصِ الْغِيَابَةَ

هذه هي الصبرة الرابعة ما افرزت أوقارها

اضدادٌ ما اوجبه الدليل نَسَبَتَهَا إِلَيْهِ تَسْتَحِيلُ

مشرقة والنار محرقة والارض جامدة والماء سيالا ، فانك لو سئلت (حقائق
الاسماء) الحسنى التي يتجلى الذات الواجب بسجاليها (هل تحول) الى
غيرها بان تحول القابض باسطا والعفار قهارا وهكذا ؟ لَاجَبْتُ بالنفي لامتناع
تحول شيء الى مقابله (فكيف) الحال (بالمجلى لها) من حيث التحول
والتبدل يعنى انه كما لا تحول ولا تبدل حقائق الاسماء (لا يبدل) المجلى
والمظهر لها فكما لا يتحول القابض باسطا لا يتحول المقبوض مبسوطاً ، فلا
مجال لان يقال لم خلق الشمس مشرقة والنار محرقة وهكذا • على انه لو
عكس الحال لانقلب السؤال فلم يبق الا التسليم والتفويض الى الملك المتعال ،
وعليه (شدت هنا) بحزام العقل السليم والنقل المستقيم (شكيمة) فرس
(الصبابة) والهوى ومنع عن التجوال في مجال النقاش والجدال (يا يوسف)
اي يوسف قلبي الحسن الفطرة والأستعداد الملقى في غيابة ظلمات المعصية
والفساد بخداع قرنائك النفس الأمارة والطبيعة الغدارة والشيطان وذريتها
المكارة (لا تقصص) عن (الغيابة) والاحوال الحادثة فيها بعد ان ادلى عناية
الاله دلو النجاة ونجاك عنها بالآيات البينات •

(هذه هي الصبرة الرابعة ما افرزت أوقارها)

وحاصل ما يستفاد منها ان (اضداد) جمع ضد بمعنى المقابل (ما اوجبه
الدليل) له تعالى من الصفات الكمالية الثبوتية ذاتية أو فعلية والسلبية
(نسبته) اي نسبة تلك الأضداد (اليه) تعالى (تستحيل) فيمتنع ان ينسب

هذه هي الصبرة الخامسة فالوقر الاول منها

اما الذي يجوز للمهيمن ففعله وتركه للممكن

اليه الموت والجهل والاضطرار والعجز والصمم والعمى والبكم ، وكذا الجوهريّة والجسمية والحلول في المحل والحصول في المكان والزمان والتبعض والتجزى وغيرها مما ينافي الاتصاف بالصفات الكمالية ، وما ورد مما يوهم ذلك من الكتاب أو السنة بعد صحة نقلها نؤمن بانه حق ، ونفوض العلم بالمراد منه اليه تعالى كما هو دأب السلف الصالحين من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم اجمعين الواقفين على كلمة الجلالة في قوله تعالى [وما يعلم تأويله الا الله] أو نؤول بتأويلات توافق محكم الكتاب والسنة كما هو دأب الخلف البارعين الواقفين على العلم في القول المذكور • جعلنا الله بفضل من الراسخين في العلم الواقفين عليه •

(هذه هي الصبرة الخامسة فالوقر الاول منها) في البحث عما يجوز له تعالى

(اما الذي يجوز له) لواجب الوجود (المهيمن) المسيطر على المعدوم والموجود (ف) هو (فعله وتركه للممكن) الخاص وذلك (كخلقه) تعالى ما هو (الأصلح) للعباد فانه يجوز له فعله وتركه عندنا خلافا للمعتزلة حيث ذهب معتزلة بصرة الى وجوب خلق الأصلح لهم في الدين بمعنى الانفع لهم فيه ، ولذلك بهت الجبائي في جواب السؤال المشهور الذي وجهه اليه الشيخ الامام أبو الحسن الأشعري رضى الله عنه • وذهب معتزلة بغداد الى وجوب خلق الأصلح لهم في الدنيا والدين بمعنى الأصلح في الحكمة والتدبير فمرادهم به الأصلح لله تعالى بحسب مراعاة الحكمة بالنسبة الى العبد • ورد عليهما بانه لو كان الأصلح واجبا عليه تعالى باي من المعنيين لما خلق كافرا مبتلى بالآلام والأسقام مدة العمر واللازم باطل ، اما بطلان اللازم

كخلقه الأصلح والثواب بطاعة ، واللفظ والعقاب
بإزالة أو عوضا على البلا وتركه لما ذكرنا مثلا

فبديهي ، واما ثبوت الملازمة فلان الأصلح بحاله الانفع له في الدين ان
لا يوجد اصلا • وبما تقرر من مراعاة الحكمة بالنسبة الى الشخص يندفع
ما ذكره المولى الخيالي رحمه الله بقوله [وذهب معتزلة بغداد الى وجوب
الأصلح في الدين والدنيا لكن بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير ولا يرد
عليهم شيء] انتهى وذلك لانه لما اعتبرت الحكمة بالنسبة الى الشخص كان
الاحكم له ان لا يوجد الكافر السابق وهو ظاهر (و) كخلقه تعالى (الثواب)
بالاطلاق للعبد (بطاعة) اي بمقابل طاعة فانه يجوز له خلقه وتركه واوجبه
معتزلة بصرة فقط بحجة ان العبد بفعله الطاعة يستحق الثواب فمنعه ظلم
وهو عليه تعالى قبيح • ورد بان الطاعة التي كلف هو بها لا تكافيء بعضا من
النعم السابقة الفائضة عليه لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة
اليها ، فكيف يحكم العقل بوجوب ثواب الاعمال على ذي الجلال •

(و) كخلقه (اللطف) اعني الأمر المملطوف به لهم وهو ما يقرّ العبد من
الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الألباء ، أو ما يختار عنده
العبد الطاعة كالأرزاق واكمال العقل ونصب الأدلة واوجبه المعتزلة بحجة
ان ترك اللطف يوجب نقض الغرض من التكليف وهو الأمانة ونقضه
قبيح فيكون خلقه واجبا ، ورد بان كون منعه موجبا لنقض الغرض انما يتم
لو كان له تعالى في التكليف غرض ، وهو ممنوع كيف واعماله تعالى ليست
معللة بالاغراض ، ولو سلم ان له غرضا فلا نسلم ان نقضه قبيح لجواز ان
يكون فيه حكم ومصالح على ان اقتضاء منع اللطف لنقض الغرض انما يتم
في اللطف المحصل لا في المقرب لامكان حصول الطاعة بدونه فلا يلزم

وجوب اللطفين كليهما بل المحصل فقط ، وهو خلاف ما ادعوه من وجوبهما .
وقد يقال اقصى اللطف واجب عندهم وهو المحصل فلا يندفع كلامهم بذلك ،
ولذا عارضتهم الاشاعرة بانه لو كان اللطف واجبا لكان في بلد بل في كل
قرية ، وفي كل عصر رسول مؤيد بالمعجزات الباهرة مشدود العضد بالعلماء
والوعاظ والعاملين المخلصين وليس كذلك .

(و) كخلقه (العقاب) والعذاب (بزلة) من الزلات ومعصية من
المعاصي فيجوز فعله وتركه عندنا . وواجب المعتزلة والخوارج عقاب صاحب
الكبيرة اذا مات بلا توبة ، وحرموا عليه العفو له ، واستدلوا عليه بوجوه منها
ان العبد بالمعصية يستحق العقاب تفرقة بين العاصي والمطيع وترك العقاب
تسوية بينهما وهو قبيح ، ورد بانه مبني على اعتبار القبح العقلي وليس بشيء
على ان لزوم التسوية بينهما بالعفو ممنوع لجواز التفرقة بينهما بحياسة المطيع
لدرجات عالية دون العاصي المغفور ؛ فان غاية ما يناله بالعفو بعض درجات
المطيعين . ومنها عموم آيات الوعيد واحاديثه ورد باننا لا نسلم عمومها ،
ولو سلم فلا نسلم بقائها عليه لجواز كونها مخصوصة بالكفار وبالمسلمين
الذين لم تشملهم المغفرة بقرينة آيات المغفرة ولو سلم بقاؤها عليه فهي انما
تدل على الوقوع لا على الوجوب ، ثم هي معارضة بالآيات والاحاديث الدالة
على العفو والغفران . ومنها انه وعد صاحب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقبه
لزم الكذب في اخباره تعالى وهو محال ، ورد بعد تسليم انها غير مخصوصة
بالكفرة أو بالفسقة الذين لم تشملهم المغفرة وغير مقيدة بالمشية ، وان
الأخلاف في الوعيد كذب قبيح في حقه تعالى بان غاية ما يدل عليه هذا
الدليل هو الوجوب لعارض الأخبار ولا يلزم منه وجوب العقاب في حد ذاته
وهو المطلوب (أو) بمعنى الواو خلقه (عوضا) للمبتلين (على البلاء) فعندنا
يجوز فعله وتركه وواجبته المعتزلة محتجة بان تركه قبيح لانه ظلم فيكون فعله

الوقر الثاني

ليس على مُوجدنا شيء يجب فينوا معنى وجوبكم نُجب

واجباً عليه واجاب عنه الاشاعرة بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا يتصور في حقه تعالى هذا • واختلف القائلون بوجوبه هل يجب كونه في الآخرة ، فقل لا لانه لا يجب دوامه ، وقيل نعم لان انقطاعه يوجب الألم فيستحق عوضاً آخر عليه وهلم ، فتدوم الاعواض والدنيا لا تسع ذلك ، ورد بجواز ان لا يشعر بالانقطاع فلا يحصل به الألم وقوله (وتركه) معطوف على قوله كخلقه اي وذلك الممكن كتركه (لما ذكرنا مثلاً) •

(الوقر الثاني) في نفي وجوب شيء عليه تعالى

(ليس على موجدنا) الواجب الوجود الذي انعم فضلاً علينا بان اخرجنا من العدم الى الوجود وافاض علينا نعماً غير محدودة بالتعداد (شيء) من الاشياء (يجب) وان انكرتم ذلك (فينوا) ايها المنكرون القائلون بوجوب بعض اشياء عليه (معنى وجوبكم) اي الوجوب المعتقد لكم (نجب) عنه ونفهمكم انكم اشتبهتم وانه لا وجوب عليه ولا عنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً ؛ فانه ان كان بمعنى ما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة فلا وجه له في حقه تعالى لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في الانفس والآفاق فكيف يتوجه اليه الذم على ماله بالاستحقاق • وان كان بمعنى ما يكون مخلاً بالحكمة كما قاله بعض آخر منهم ، فلا معنى له في حقه تعالى فان من اعترف بان الله واجب الوجود وموصوف بالكماك المطلق لزمه الاعتراف بان كل فعل من افعاله متقن ومشمئ على الحكم على الوجه الاحق ، وان كانت خفية علينا ، فانا لا نحيط علماً بالحكم الثابتة في افعال الساسة النوابغ من البشر فكيف بخالق القوى والقدر • وان كان بمعنى

يُحْكَمُهُ عَلَا عَلَى كُلِّ مَلَا مَا تَرَكَ النَّاسُ سَنَدِي وَمَهْمَلَا
كُلُّ "أَتَى مُسَخَّرًا لَدَيْهِ لَا مُوَجِبَ لَا حَاكِمَ عَلَيْهِ"

مَا قَدَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ وَلَا يَتْرَكَهُ وَأَنْ جَازَ تَرْكَهُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ
كَمَا قَالَ بِهِ بَعْضُ الصُّوفِيَّةِ وَالتَّكَلِّمِينَ فَهُوَ أَيْضًا بَاطِلٌ لِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ بِجَوَازِ تَرْكَهُ
فِي حَدِّ ذَاتِهِ فَاتَ مَعْنَى الْوُجُوبِ إِلَّا بِمَعْنَى أَنَّهُ تَعَالَى أَجْرَى عَادَتِهِ بَأَن يَفْعَلَهُ
وَلَا يَتْرَكَهُ ، وَإِطْلَاقُ الْوُجُوبِ عَلَى ذَلِكَ مُجَرَّدُ اصْطِلَاحٍ هَذَا • قِيلَ أَنْ تَرَكَ
مَا فِيهِ الْحِكْمَةُ جَهْلٌ أَوْ بَخْلٌ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عَلَوْا كَبِيرًا فَلَا بُدَّ أَنْ يُرَاعَى
فَعْلٌ مَا فِيهِ الْحِكْمَةُ فَكَيْفَ يُقَالُ أَنَّهُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ ؟ وَاجِبٌ بَأَنَّهُ أَنْ أَرَادَ
رِعَايَةَ مُطْلَقٍ مَا فِيهِ الْحِكْمَةُ بَأَن لَا يَخْلُو فَعْلٌ مِنْ أَفْعَالِهِ عَنْهَا أَيْتًا كَانَ فَهُوَ
لَازِمٌ لَذَاتِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ وَيَرْجِعُ مِرَاعَاتُهُ إِلَى لَزُومِ الصِّفَةِ الذَّاتِيَّةِ الْكَمَالِيَّةِ
لَهُ تَعَالَى ، وَقَدْ التَزَمَهُ أَهْلُ السُّنَّةِ وَقَالُوا بَأَن لَزُومَ الْكَمَالِ كَمَالٌ • وَأَنْ أَرَادَ
رِعَايَةَ خُصُوصِيَّاتٍ مَا فِيهِ الْحِكْمَةُ الَّتِي نَازَعْتَنَا الْمُعْتَزَلَةُ فِي وَجُوبِهَا عَلَيْهِ فَنَحْنُ
نَنْفِي وَجُوبَهَا وَنَقُولُ أَنَّهُ تَعَالَى مُخْتَارٌ فِي فَعْلِ آيَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْهَا وَتَرْكِهَا لِكُونِهَا
نَاشِئَةً مِنَ الْقُدْرَةِ وَالْأَرَادَةِ فَلَا مَعْنَى لِلْقَوْلِ بِالْوُجُوبِ فِيهَا • وَقَالَ بَعْضُ
الْمُحَقِّقِينَ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ مَا يَثْبُتُ وَيَدْخُلُ تَحْتَ تَأْثِيرِ قُدْرَتِهِ تَعَالَى لَا يُقَالُ
فِي حَقِّهِ أَنَّهُ حَكِيمٌ إِلَّا بَعْدَ صُدُورِهِ مِنْهُ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى أَنْ لَيْسَ لِلْأَفْعَالِ جِهَةٌ
مُصْلِحَةٌ ذَاتِيَّةٌ ، فَهُوَ قَبْلَ الصُّدُورِ مِنْهُ لَا يُقَالُ أَنَّهُ حَكِيمٌ حَتَّى يُقَالَ بِوُجُوبِ
فَعْلِهِ عَلَيْهِ تَعَالَى لِكُونِهِ حَكِيمٌ يَجِبُ رِعَايَتُهَا ، فَمَعْنَى مَا يُقَالُ أَنَّهُ تَعَالَى يَفْعَلُ
مَا فِيهِ الْحِكْمَةُ هُوَ أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَثْبُتُ كُونُهُ حَكِيمٌ بِسَبَبِ صُدُورِهِ مِنْهُ تَعَالَى
لَا قَبْلَهُ فَدَقِّقْ فَانْهَانِيقْ وَبِالتَّدْقِيقِ حَقِيقٌ •

الوقر الثالث

لا قبح ، لا ظلم ، ولا علة ، لا غرض في افعاله جلّ علا

(ف) بعد ما ثبت انه لا وجوب عليه ولا عنه تعالى وانه مختار في شئونه وافعاله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وانه حكيم على الإطلاق فان افاد بسطا او اثاب شخصا فبالفضل ، وان افاد قبضا أو عاقب احدا فبالعدل تبين ان (حكمه علا) وفاق (على كل) جماعة و (ملأ) ولو كانوا من اهل الملأ الأعلى وانه (ما ترك الناس سدى ومهملا) بل خلقهم للمعرفة بقدر الطاقة ، وللطاعة بقدر الاستطاعة ، فيرتب عليها حسن النظام والانتظام لسعادة الانام الى لقاء الملك العلام و (كل) ما خلقه (اتى) اليه طائعا (مسخرا لديه) وعنت الوجوه للحى القيوم و(لا موجب) عليه بشيء و(لا حاكم عليه) وكل ما سواه مغلوب ولكل امة حساب مقرر واجل مقدر محتوم ولكل اجل كتاب معلوم •

(الوقر الثالث) في نفي القبح والظلم والغرض عن افعاله تعالى

(لا قبح) في شيء من افعاله تعالى فلا يتصف بفعل قبيح وان اوجده في العباد لان المتصف هو الذي يقوم به الفعل لا من اوجده في غيره ؛ فايجاد القبيح ليس قبيحا لجواز اشتماله على حكم ومصالح وانما القبيح هو الاتصاف به و(لا ظلم) منه على احد في افعاله لان الظلم ان كان بمعنى التصرف في ملك الغير فله الملك جميعا فله التصرف فيه كيف يشاء وان كان بمعنى وضع الشيء في غير موضعه المناسب فبعد ثبوت ان الله تعالى اعلم العالمين واقدر القادرين واحكم الحاكمين فكل فعل من افعاله فهو واقع في مقامه اللائق ومجاله الموافق وان لم نطلع على وجه حسنه صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خير بما تفعلون (ولا علة) و (لا غرض في افعاله جلّ علا) •

راعى جنابُ عالمِ الغيوب بالفضل لا من جهة الوجوب
حكمتَه في نظمهِ ونشرهِ في خلقهِ وامرهِ بأسرهِ

الغرض والعلة الغائية ما لاجله اقدم الفاعل على الفعل ، والغاية والفائدة ما تترتب عليه سواء كان باعثا على الأقدام أولا ، الا ان الغاية يعتبر فيها وقوعها في نهاية الفعل بخلاف الفائدة • وعليه الغرض والعلة الغائية بحسب الوجود الذهني ، وكون الشيء غاية وفائدة بحسب الوجود الخارجي • وبين الغرض والفائدة عموم وجهي حملا لتصادقهما في ما كان باعثا على الأقدام وتترتب على الفعل ، وافتراق الفائدة والغاية في ما تترتب عليه ولم يكن باعثا على الاقدام ، وافتراق الغرض والعلة الغائية في ما كان باعثا للاقدام ولم يترتب عليه هذا • واذا كانت العلة الغائية والغرض هو الباعث لاقدام الفاعل على الفعل كان هو المحرك الاول له ويكون علة لفاعلية الفاعل ، كما ان الارادة الجازمة والعزم المصمم هو المحرك الثاني فيكون للغرض نوع تأثير في الفاعل ، وكذلك كل من يفعل شيئا لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فيكون مستكملا بذلك الغرض ، والله تعالى اجلّ من ان يتأثر بشيء من جهة الممكنات أو مستكملا بشيء منها فلا يكون لافعاله تعالى غرض وعلة بالمعنى المذكور • نعم لا يخلو شيء من افعاله تعالى عن حكمة ومصلحة بالمعنى المارّة ، وان خفيت علينا • وعلى ذلك تأول الآيات والأحاديث المشعرة بالعلل والأغراض ، هذا ما عليه الاشاعرة • واما المعتزلة فقد اثبتوا لافعاله تعالى العلل والأغراض متمسكين بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص على الله • ورد بان العبث هو الفعل الخالي عن الحكمة لا الخالي عن الغرض ، وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى • والحاصل انهم ان ارادوا بالتعليل ان افعاله معللة بالعلل

فقدانُ دركِ عقلنا بالحِكم لم ينفِ حكمةَ الحكيم الأعظم.

الوقر الرابع

فلم تجد حكما لعقل عاقل بحسن أو قبح لفعل فاعل

والاغراض كما مرّ فتعالى الله عن ذلك وكلاّ ، او انها لا تخلو عن حكم ومصالح وغايات عالية وان لم يصل اليها عقولنا فمرحبا واهلا فقد فرغنا من انه تعالى احكم الحاكمين وانه (راعى جناب عالم الغيوب) على الابصار والقلوب (بالفضل لا من جهة الوجوب حكمته في نظمه) للأشياء المزدوجة المتآلفة (ونشره) للأمور المتباينة المتخالفة (في خلقه) للممكنات من عوالم الغيب والشهادة الماديّات (وامره) الایجادیّ للمجردات بأسره شسره وخيره [الا له الخلق والامر فتبارك الله احسن الخالقين] أو في خلقه للمكلف وغيره وفي توجيه امره وحكمه بأسره نهيه وامره وما على منهجه وسيره ولا يخلو شيء منها عن حكمة على النظام الاقوم • و (فقدان درك عقلنا بالحكم لم ينف) وجود (حكمة الحكيم الأعظم) وما اوتيت من العلم الا قليلا واذا اهتديتم الى شيء منها سبيلا فاشكروا فائض نعمته والله يختص من يشاء برحمته ، بل ومن شأن الجبروت والجلال ان لا تصل العقول الى درك اسرار ملكوته وقدرته • وقوله « بالفضل » اشارة الى ان رعاية الحكمة في الخصوصيات ليس بطريق الوجوب والايجاب بل بمحض اختيار التفضل من الله الوهاب •

(الوقر الرابع) في حصر الحكم فيه سبحانه

اذا تقرر ما سبق علم انه تعالى هو الحاكم الفرد المطلق وهو الذي قرر الطاعة والمعصية ووضع بازائها الثواب والعقاب والمدح والعتاب (فلم تجد) بالنظر لما هناك من الدلائل (حكما لعقل عاقل بحسن او قبح لفعل فاعل)

بان ذا يستوجب الثوابا وان ذا يستوجب العقابا
 ما قَبَّحَ اللهَ هو القبيح ما حَسَّنَ الحسن والمليح
 ان عكس الامر فقد انعكسا من نسخه ذو نهية اقتبسا
 ما كان للفعل على اليقين من جهة التقيح والتحسين
 اذ ما لذات الشيء لا يزول لِمَ الينا بُعِثَ الرسول ؟!

مقررا للحسن (بان ذا) العمل حسن (يستوجب) المدح في الدنيا و (الثوابا)
 في الآخرة (و) للقبح بـ (ان ذا) العمل قبيح (يستوجب) الذم في الاولى
 و (العقاب) في الأخرى ؟ فان (ما قبح الله) بذلك المعنى (هو القبيح) لا غيره
 و (ما حسنه) به هو (الحسن والمليح) لا ما سواد وما ذلك الا بجعله
 وتحسينه وتقيحه فـ (ان) بدل الوضع و (عكس الامر) في التحسين والتقيح
 (فقد انعكسا) اي الحسن والقبح وصار الحسن قبيحا والقبيح حسنا •
 و اشار الى الاستدلال على ذلك بوجوه : الاول ما افاده بقوله (من نسخه ذو
 نهية اقتبسا) اي استدل واخذ قبس الهدى اصحاب العقل من نسخه تعالى
 للشرائع السابقة بشريعة خاتم الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم ومن نسخه
 بعض احكام في شريعته ببعض آخر ، على ان المحسن والمقبح للافعال هو
 الله المتعال وانه (ما كان للفعل على) وجه (اليقين من جهة) لازمة لذات
 الفعل توجب (التقيح) للفعل ان كانت مفسدة (والتحسين) له ان كانت
 مصلحة اذ لو ثبت الجهتان له لما وقع النسخ (اذ ما) هو ثابت (لذات
 الشيء) منهما (لا يزول) فلا يزول التحسين والتقيح المتفرعان عنهما
 لكن النسخ واقع ومعلوم من الدين بالضرورة • الثاني ما افاده بقوله (لم
 الينا بعث الرسول) اي لو كان للافعال جهة محسنة أو مقبحة ذاتية لازمة
 لها لما بعث الله تعالى الأنبياء والمرسلين الى البشر لايضاح السبل وتشريع

الاحكام على الكل لكن التالي باطل • اما ثبوت الملازمة فلا كتفائهم اذ ذاك
بعقولهم في اخذ الاحكام بدون حاجة الى الرسل واما بطلان التالي فلبدئية
الارسال في الواقع لتشريع الشرائع •

ومن تعليقات حضرة مولانا خالد ذي الجناحين في تفصيل الحسن
والقبح ونقلها الناظم حرفيا ما نصه : ولما وقع البحث عن الحسن والقبح
احبت ان افصله لك لنفاسته وبناء اصول كثيرة عليه وخفاء تفصيل الفرق
بين مذهبي الحنفية والمعتزلة في المسألة وفروعها عند كثير من الناس : اعلم
ان للكلام في الحسن والقبح مقامات اربعة المقام الاول كل منهما يطلق على
ثلاثة معان احدها الحسن صفة الكمال كالعدل والقبح صفة النقص كالظلم •
ثانيها الحسن ملائمة الغرض كموت العدو والقبح منافرته كموت الصديق
وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة • ثالثها الحسن تعلق المدح عاجلا والثواب
آجلا ، والقبح تعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ، وهو المتنازع فيه اذ هو
عندنا شرعي ، وعند المعتزلة وجمهور الحنفية عقلي • المقام الثاني معنى
القبح شرعا النهي تحريما وتنزيها والحسن بالمباح حسن • وقيل
القبح المنهي عنه والحسن المأمور به ، فهو واسطة كفعل البهيمة ، وفعل
الصبي مختلف فيه ؛ فالقبح الشرعي قد يصير حسنا وبالعكس لجواز تعاور
الامر والنهي على شيء واحد بالنسخ • المقام الثالث الخلاف مبني على ان
الفعل هل له جهة يحكم العقل بسببها بحسنه أو قبحه ويقتضي كونه مأمورا
أو منهيًا سواء ادركها العقل بنفسه بداهة أو بالنظر او لم يدركها الا بعد
ورود الشرع ، أو لا حكم للعقل فيهما لان الفعل لا يقتضي في نفسه
المدح والذم والثواب والعقاب وانما يصير كذلك بالشرع ، ويبني عليه نجاة
اهل الفترة وان لا حكم قبل الشرع ، الثاني مذهب الأشاعرة والاول مذهب
المعتزلة وجمهور الحنفية كما مر •

ثم اختلفوا في ان السبب المقتضي لها ذات الفعل ، أو صفة حقيقية له ،

علاوة

بفضله (ثوب من قد ثوبا بعدله عذب من قد عذبا
ففضله يقول : لا كبيرة وعدله يقول : لا صغيرة

أو اعتبارية ، أو المحتاج الى المقتضى هو القبح ، والحسن يكفيه انتفاء موجب
القبح قال بكل بعض . المقام الرابع الحنفية قاطبة في اصل المسألة وبعض
فروعها كمنع التكليف بما لا يطاق وافقوا المعتزلة وخالفوهم في اكثرها ؛
وقالوا بان الله تعالى حاكم على الإطلاق ولا حاكم عليه ، فنفوا وجوب نحو
اللطف والاصلاح والثواب والعقاب عليه تعالى لان اضداها لا تخالف الحكم ،
وبان العقل ليس موجبا للعلم بالحسن والقبح لا مباشرة كما في البداهة
ولا توليدا ، بل آلة عادية يخلق الله تعالى عندها العلم في الإنسان ابتداء
عقب التفاته المجرد أو مع الفكر كسائر الاسباب العادية واختلفوا
في بعض الفروع فقالت البخارية منهم بجل ما قالت به الاشاعرة شرعا :
قالوا لا يجب قبل البعثة ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر ولا غيره ولا يجب
شكر المنعم بلا اذنه لانه تصرف في ملك الغير ، بل قالوا قد يجوز العقاب
عليه عقلا . وقالت السمرقندية وفاقا للماتريدية بوجوب شكر المنعم قبلها ،
وارادوا به وجوب الايمان به تعالى ، ووجوب تعظيمه ، وحرمة نسبة القبح
اليه ، ووجوب تصديق نبيه على نبينا وعلى كلهم الصلاة والسلام .

(علاوة) في بيان مباحث نفيسة

بعضها معلوم مما تقدم وذكره هنا تصريحاً للاهتمام وبعضها لا

(بفضله) وكرمه الشامل (ثوب) الله تعالى (من قد ثوبا) من غير
وجوب عليه أو وجوب عنه ولا استحقاق من العبد و (بعدله) الكامل
(عذب) الله تعالى (من قد عذبا) من عباده لانه لا حق لاحد عليه والكل
ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء (ففضله) ورحمته التي وسعت كل شيء

وله أن يُعَذَّبَ المطيعا وله أن يُثَوَّبَ الشَّنيعا
وجاز أنْ عاقَبَ ذا الصَّغيرة وأن عفا عَنْ صاحب الكبيرة
إن لم يكن ذاك عن استحلال ؛ لانه كفر بلا جدال

(يقول) مناديا في العالم (لا) جريمة (كبيرة) (*) لديه فلا ذنب يهتم به
بالإضافة الى تلك الرحمة الواسعة ، بل كل ما وقع فهو حقير ما لم يقع
المجرم في شرك الشرك المقيد به المرء بمقتضى تقييده له تعالى بقوله « ان الله
لا يغفر ان يشرك به » (وعدله) البريء عن كل خلل واتهام (يقول لا)
جريمة (صغيرة) بالنسبة الى عظمة من عصى بها هذا (و) جاز (له) تعالى
(ان يعذب) العبد (المطيع) له كمال الأمانة بقدر الاستطاعة (وله ان
يثوب) العبد (الشنيع) العمل غاية الشناعة (وجاز ان عاقب) بجلوة قهره
(ذا) الجريمة (الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا (و) جاز (ان
عفا) بلطفه (عن) جريمة (صاحب الكبيرة) مع التوبة أو بدونها لان
العقاب حقه المطلق فله اسقاطه واثباته (ان لم يكن ذاك) الذنب الصغير أو

(*) قوله (كبيرة) اختلف العلماء في تعريف الكبيرة ؛ فقال بعضهم :
هي ما توعد عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة . وبعضهم : هي ما
فيه حد . والمختار انها كل جريمة تؤذن بقلة مبالاة مرتكبها بالديانة .
وهي كثيرة جدا بحيث لو اراد واحد منا استقصائها واحصائها
لاستصعبت عليه ، فقد قال سعيد بن جبير رضي الله عنه : انها الى
السبعمائة اقرب . والحق ان السبعمائة ايضاً وضعفها لا تفي بها ؛
فانها تكثر بكثرة الاهواء واختلاف المشارب والنزعات وكثرة الشهوات
والاسباب والدواعي . لكنه يمكن ضبط انواعها او اصنافها ، وهي
متفاوتة في الاثم حسب ترتيب الاضرار الدينية والدينيوية الناشئة
منها للمرتكب وغيره . وتفصيل أساسها وما يتفرع عليها ، ومضراتها
والاخطار الناتجة منها وكيفية المعالجة لمن ابتلى بها والتخلص منها
موكول الى الكتب المعتمدة المفصلة المدونة في هذا الباب لا سيما كتاب
احياء علوم الدين للامام الهمام حجة الاسلام الغزالي رضي الله عنه .

[الشارح]

يغفرُ دون الشركِ من ذنبِ نشأ ولو بغير توبةٍ لمن يشاء

الكبير (عن استحلال) من مرتكبه له اي عده له حلالا معارضة مع الشارع او استخفافا واستحقاقاً له اهانة بمقامه (لانه) اي الاستحلال وكذا الاستخفاف له (كفر بلا جدال) اي والكفر لا يجوز العفو عنه • هذا مقتضى سياق النظم ، ولكنه لا يتمشى الا على قول المعتزلة حيث قالوا بعدم جواز العفو عن الكفر بحجة انه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الأحسان ومن اساء غاية الأساءة • واما اهل السنة فقالوا بجواز العفو عنه ايضا عقلا ، وانما لا يقع لاجباره تعالى بعدمه في قوله [ان الله لا يغفر ان يشرك به] وهذا الذي ذكر مقام الجواز ، واما الوقوع فهو انه تعالى (يغفر) ما (دون الشرك من) اي (ذنب) صغير او كبير (نشأ) فعله من العباد المكلفين (ولو) جرى (بغير توبة) من مرتكبه عنه ويتعلق قوله (لمن يشأ) بقوله يغفر اي وهذا الغفران انما هو لمن يشاء الله مغفرة ذنوبه وذلك لقوله تعالى [ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء] فان ظاهر الآية الكريمة شمول المغفرة لما عدا الشرك من الصغائر والكبائر مع التوبة اولا بشرط تعلق مشيئته تعالى بها • والمراد بالشرك فيها الكفر مطلقا ، وانما عبر عنه بالشرك لان الكافرين الذين نزلت فيهم الآية كانوا مشركين فلا مفهوم للشرك ، على انه تظاهرت الآيات والاحبار ، ووقع الاجماع قبل حدوث اهل البدع والمتطرفين على ان الكفار الذين وصلتهم البعثة والتبليغ للدين المبين خالدون في النار ولا يخفف عنهم العذاب المقرر لهم ولا ينصرون • وفي ايثار الناظم اضافة « دون » الى « الشرك » على نهج ما في الآية اشارة الى ذلك لافادته ان المغفور من الذنب ما هو أدون رتبة من الشرك من الذنوب الغير المكفرة ، لا ما يساويه من الذنوب المكفرة ، أو اعظم منه كانكار وجوده تعالى بناء على انه اعظم من الشرك • هذا ما عليه اهل السنة • واما غيرهم فقد ذهب بعض المعتزلة الى ان مرتكب الصغائر اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه

ومؤمن " ارتكب الكبيرة كمؤمن اكتسب الصغيرة
ليس بخارج من الأيمان أو داخلا في الكفر والحرمان

لا عقلا ، بل لقيام الأدلة السمعية على انه لا يقع لقوله تعالى [ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم] وكذا مرتكب الكبائر مع التوبة ،
واما الكبائر بدونها فيجب عندهم العقاب عليها واستدلوا عليها بأدلة كما
ذكرتها قبل مع ردها ، واما الصغائر لمن لم يجتنب الكبائر فداخلة تحت
المشيئة • وذهب جمهور الخوارج الى ان مرتكب الكبائر بل الصغائر ايضا
كافر لان الأيمان عندهم مجموع التصديق والعمل وعدمه كفر لا يغفر عنه ،
وأما اذا تاب عنهما فهو مؤمن مغفور بالتوبة • هذا •

(ومؤمن ارتكب) الجريمة (الكبيرة) التي هي غير الكفر (كمؤمن
اكتسب) الجريمة (الصغيرة ليس بخارج عن الأيمان) خلافا للمعتزلة ،
حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء العمل الذي هو الكف
عن المحرمات ، كما انه ليس بكافر ايضا لانه ليس بجاحد والكفر هو
الجهود ، وهذا هو اثبات المنزلة بين المنزلتين اي الواسطة بين الأيمان
والكفر ، لا المنزلة بين الجنة والنار لزعمهم ان صاحب الكبيرة اذا مات
بدون توبة فهو مخلد في النار ، واذا تاب فهو في الجنة ، وكذا مرتكب
الصغائر مع الاجتناب عن الكبائر وبدونه واقع تحت المشيئة فلا منزلة بين
الجنة والنار وقوله (أو) يعطف (داخلا) على محل قوله « بخارج » اي
وليس داخلا (في الكفر والحرمان) من « رحمته تعالى خلافا للخوارج حيث
زعموا ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا ، كما هو رأى جمهورهم ،
كافر لدخول العمل في الأيمان ، وان الكفر عبارة عن عدمه وان لا واسطة
بينهما • لنا وجوه : الاول الآيات الدالة على ان الأيمان هو التصديق فقط
والاقرار شرط لاجراء الأحكام الاسلامية والاعمال خارجة عنه ، وكل ما

ورد من الآيات والأحاديث الدالة على كفر أرباب الكبائر فمأول بحمله على ما اذا صدرت من الكفار أو من المؤمنين على وجه الاستحلال أو الاستحغار والاستخفاف ، أو على أن من صدرت هي منه يشبه الكافر في اقتراف ذلك العمل الشنيع ، وعبر عنه بالكافر للتغليظ زجرا له عنها وارجاعا له الى الطاعة، وقد فصل ذلك كبار العلماء في مواضع شتى ومنهم الامام ابو يحيى زكريا النووي رحمه الله في الجزء الاول من شرحه على صحيح مسلم . هذا في ما لم يجعله الشارع اشارة للتكذيب كالسجود للأصنام وتحقير الكلام المجيد وشدة الزنار والتلفظ بكلمات الكفر اختيارا أو غيرها من المكفرات والعياذ بالله تعالى منها . الثاني الآيات والأحاديث الدالة على اطلاق المؤمن على العاصي ومرتكب الكبائر كقوله تعالى [يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى] وقوله تعالى [وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا] الآية . الثالث الاجماع المنعقد قبل ظهور اهل البدع والاهواء على عد اهل الكبائر من المؤمنين والصلاة عليهم بعد الموت ودفنهم في مقابر المسلمين .

واما المعتزلة فاستدلوا على مذهبهم بوجوه منها انه انفق المسلمون على ان أرباب الكبائر فسقة ، واختلفوا في انه هل هو مؤمن أو كافر ، وذهب الى الاول اهل السنة والى الثاني الخوارج ، فآخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه . قلنا وفي مذهبكم ترك للمتفق عليه من المسلمين والسلف الصالحين وهو ان المكلف الواصل اليه الدعوة اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما . ومنها الآيات والأحاديث الدالة على نفي الايمان عن مرتكب الكبائر كقوله عليه الصلاة والسلام [لا يزني الزاني وهو مؤمن حين يزني] فانه يدل على نفي الايمان عن الزاني مع انه ليس بكافر ويجرى الحد عليه طهرة له . قلنا المنفي هناك وفي امثاله الايمان الكامل والآيات والأحاديث على سبيل التغليظ للزجر عن المعاصي كما اشرنا اليه قبل هذا ، وجعل

والكل في الجحيم لا يخلد بل مخرج بفضلته ومُسعد
فاعتزلن من اهل الاعتزال واخرجا الخارج ذا الزلزال

المتأخرون منهم النزاع لفظيا وقالوا نحن لا تنكر ان الناسق موصوف
بالايمان بمعنى التصديق وانما تنكر وصفهم به بالمعنى المستوجب لجميل
الثناء ، واتم لا تكرون انه ليس مؤمنا الايمان الكامل المشتعل في القلب بحيث
يستولي على حاله ويترتب عليه الطاعة الخالصة لوجهه الكريم ؛ فقولنا بنفي
الايمان عنه معناه نفي الايمان الكامل ، وقولكم بثبوته له معناه ثبوت الايمان
الضعيف ، ولا شك ان الاعمال تزداد وتنقص بحسب زيادة نور الايمان
ونقصه فارتفع النزاع ، ولكن هذا نشأ من انصاف المتأخرين منهم ، واما
المتقدمون فقد صرحوا بان من اخل بالطاعات فليس بمؤمن شرعا واصروا
عليه • واما الخوارج فاحتجوا على معتقدهم من كفر اصحاب الجرائم بظواهر
النصوص الدالة عليه كقوله عليه السلام [من ترك الصلاة منعدا فقد كفر]
والجواب انها متروكة الظواهر جمعا بينها وبين النصوص الدالة على ان
مرتكب الكبيرة ليس بكافر •

(والكل) اي وكل مرتكب للصغائر أو الكبائر ومات بلا توبة ولم
يعف عنه بل دخل النار فهو (في الجحيم لا يخلد ، بل مخرج) عنها بعد
قضاء مدة عذابه (بفضلته) العيم (ومسعد) اذ ذاك بدخول الجنة النعيم
لنصوص من الكتاب والسنة الدالة على خروج المؤمن المعذب من النار
ودخوله الجنة كقوله تعالى [فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز]
وقوله صلى الله عليه وسلم [يخرج من النار قوم بعد ما صاروا فحما] وقوله
[من مات ولم يشرك بالله دخل الجنة وان زنى وان سرق] وخالف المعتزلة
في من مات بلا توبة عن كبيرة ارتكبها وزعموا خلوده في النار واحتجوا

نادى « وإن منكم » مع « يجر به » يا مُرْجِيًّا أَنْتَ بِهِ ، انتبه

بعمومات الوعيد بالخلود فيها كقوله تعالى [ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها] ويرد بحملها على الكفار والمؤمن المستحل أو حمل الخلود على المكث الطويل أو على التغليظ جمعا بين الأدلة المتعارضة في الظاهر ، وكذلك الخوارج زعما وردا • فإذا علمت الحق الذي تقرر بالأدلة الساطعة عند أهل السنة (فاعتزلن) جدا (من) مذهب (أهل الاعتزال) في المسائل السابقة مستنديين بالشبه الواهية (وأخرج) قطعا عن ساحة الحضور والقبول القوم (الخارج) عن سواء الصراط المستقيم المعروف بالخوارج لخروجهم على سيدنا علي كرم الله وجهه حالكونه (ذا الزلزال) في البال والاختلال في الحال ، وتجنب عن مزاعم سائر الفرق المبتدعة الضالين المضلين كالفرقة المشهورة بالمرجئة لأرجائهم وتأخيرهم لآيات الوعيد عن الاعتبار وحملها على التهديد فقط القائلين بأن صاحب الكبيرة لا يعذب بالنار ، وإن العذاب بها مختص بالكفار ، مستدلين بالآيات الدالة على تخصيصه بهم كقوله تعالى [أنا قد أوحى إلينا أن العذاب على من كذب وتولى] وقوله [لا يصلها إلا الأذى الذي كذب وتولى] وقوله صلى عليه وسلم [من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وإن زنى وإن سرق] إلى غير ذلك فإن زعمهم فاسد وما ساقوه من الأدلة لا حجة لهم فيها فإن نحو الآيتين إنما هو في عذاب الخلود ، والحديث الشريف إنما ينفي الخلود لا الدخول مع أنها معارضة بآيات واحاديث عديدة تدل على عقوبة العصاة فانه (نادى) نحو قوله تعالى (وإن منكم) إلا واردة ، كان على ربك حتما مقضيا ، ثم تنجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا (مع) قوله تعالى ومن يعمل سوء (يجر به) أولئك القوم المرجئين لآيات الوعيد عن الاعتبار نداء رجل نكرة الهوية نائم في نوم الغفلة

وَدَاخِلُوا نَعِيمِهِ الْمَوْعُودِ تَشْرِفُوا بِشَرَفِ الْخُلُودِ
وَكَافِرٌ بِالْبَخِّ أَوْ يُعَانِدُ فِي زَمْهَرِيرٍ وَسَعِيرٍ خَالِدٍ

من كسل القوة الشهوية ، قائلاً (يا مرجئاً انت به) اي بنحو ذينك القولين
الصادقين السابقين منه تعالى الها جليلاً ومن اصدق من الله قيلاً (اتبه) عن
منام الغفلة التي ذهلتك طويلاً ، واتخذ من الصراط المستقيم مع الرسول
سبيلاً •

(وداخلوا) دار (نعيمه الموعود تشرفوا بشرف الخلود) لقوله تعالى
واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها الآية (وكافر) بشيء مما جاء به
النبي صلى الله عليه وسلم من الله تعالى وعلم من الدين بالضرورة سواء لم
يبالغ في الاجتهاد لتحصيل الحق أو (بالغ) فيه ولم يصبه (أو) اصابه
ولكنه (يعاند) عن الاعتراف والتصديق والاذعان له (في) عذاب برودة
(زمهرير و) حرارة (سكير خالد) بمقتضى اعتقاده الابدی وعناده السرمدی
كما افاده تعالى بقوله [ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه] ولهم فيها دركات
متخالفة كما افهمه قوله تعالى حكاية للطلب المقرون بامارة الأجابة [ربنا
فآتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا] على ان عذاب الكبراء المضلين
من الكفرة اشد من غيرهم ، وقوله صلى الله عليه وسلم في كتابه الذي بعثه
الى كسرى [اسلم يؤتلك الله اجرک مرتين وان توليت فعليك اثم الاريسين]
اي الدهاقنة والضعفاء ، وكما افاده الامام الهمام حجة الاسلام محمد الغزالي
قدس سره في الفرق بين المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق وبين
الواصل اليه المعاند له ، وكذلك بين الجهلة الذين لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلاً وبين قدوتهم الضالين المضلين مسلکاً ودليلاً • فيا ربنا اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ،
ولا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا انك انت الوهاب وانت ارحم الراحمين •

(الوقف الخامس) في مباحث هامة منها مبحث التكليف

واعلم أولا ان التكليف ان كان بمعنى الزام ما فيه كلفة فعلا أو تركا فهو الايجاب والتحرير لا غير ، أو بمعنى طلبه مطلقا فيعملهما والكراهة والندب ، وعليهما فالاباحة خارج ، واندراجها في الاحكام الخمس التكليفية كالكره والندب على المعنى الاول للتكليف مبنى على ان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من اجل انه مكلف ولو بغير هذا الخطاب • ثم مراتب التكليف ثلاثة ابعدها تكليف الغافل وهو من لا يدري بالتكليف وهذا التكليف محال في نفسه ، وما يسمى بالتكليف مما يتوجه الى الغافلين فهو بحسب الصورة والا فليس منه لانه لا يتحقق الا بالاعلام وهو منتف فيهم • ثم تكليف الملجأ وهو من يدري بالتكليف ولكن لا مندوحة له عن الفعل اصلا كتكليف الساقط من مرتفع ، وهذا ليس محالا في نفسه لان المكلف عالم ولكنه محال من حيث المكلف به ؛ فان المكلف به يلزم ان يكون مما للمكلف فيه صلاحية الفعل والترك والساقط ليس كذلك فان الألجاء اسقط عنه الاختيار والرضاء معا • ثم تكليف المكره وهو من يعلم به وله القدرة على فعل المكلف به لداعية الاكراه وتركه بالصبر على ما هدد به ، فله العلم والاختيار في الفعل والترك ، ولكنه لا رضاء له بالفعل الذي يفعله لها ولا ينظر في شيء من هذه المراتب الى الامر المكلف به ممتعا أو ممكنا صعبا أو سهلا ، وانما ينظر الى حال نفس المكلف من العلم والاختيار والرضى • واما في مسألة التكليف بما لا يطاق فينظر الى الامر المكلف به •

ومراتب المكلف به ايضا ثلاث الاولى مرتبة الممتنع بالذات كجمع النقيضين ورفعهما • الثانية مرتبة الممكن الذاتي الذي يمتنع فعله عادة كالمشي على الماء وطيران الانسان في الهواء • والثالثة مرتبة الممكن الذاتي

الذي لا يمتنع فعله عادة ، ولكنه امتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه بمعنى ان المكلف لو صرف اليه قدرته واختياره لخلق الله تعالى له ، ولكنه علم انه لا يصرفهما اليه فلا يخلقه له فيما ان علمه تعالى تابع للمعلوم ، والمعلوم له هو عدم صرف العبد للارادة والقدرة اليه يحكى علمه تعالى ذلك ، فعدم الفعل ناشيء من سوء صرف العبد لهما لا لا يجابه تعالى الترك عليه ولا لاقتضاء علمه بعدمه لان العلم صفة كشف وتنوير لا صفة الايجاب والتأثير • واذا علمت ذلك فاعلم ان الصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ ، اما الغافل فمن جهة غفلته فان من لا يفهم كيف يقال له افهم ، لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به اذ قدرته صالحة له ، وانما المانع غفلته عن الطلب حتى يمثل • واما الملجأ فمن جهة انه ازيل اختياره ورضاه وصار بحيث لا قدرة له اصلا • واما المكروه فالصواب انه يجوز تكليفه لان شرط تكليف المكلف السماع والفهم وهما موجودان فيه ، وفعله في حيز الوجود لقدرته على تحقيقه وتركه ، فانه ان اكره على ان يقتل شخصا جاز ان يكلف بترك القتل لقدرته عليه ، وان كان فيه خوف الهلاك • وان كلف على وفق الاكراه فهو ايضا جائز بان يكره بالسيف على قتل حية همت بلدغ مسلم •

وخالفت فيه المعتزلة وقالوا ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما اكره عليه ، فلا يبقى له خيرة • وهذا فاسد لانهم ان ارادوا انه لم يبق للمكروه اختيار لما سوى الفعل المكروه عليه فليس كذلك لوضوح بقاء اختياره وكثيرا ما يترك ما اكره عليه صابرا على ما هدد به • وان ارادوا ان الفعل الذي فعله لداعية الاكراه من حيث انه يفعل بتلك الداعية لم يبق له مجال الترك لان الفعل والترك لا يجتمعان ، وكذلك ليس له مجال الفعل لغير الاكراه لان الغرض انه مفعول للاكراه ، فهو كلام لا محصل له لان المراد انه هل يكلف بالصبر على ما هدد به والكف عما يفعله او هل يكلف بان

الوقر الخامس

وليس تكليف جناب الهادي الا بما في وسعة العباد

يصرف عنايته من الفعل للاكراه الى الفعل للأمثال ، وكل ذلك ممكن وليس المراد الكف عن الفعل بشرط الفعل ولا الفعل لداعية الامثال بشرط كونها داعية الاكراه كذا حققه المحققون وعليه الامام حجة الاسلام الغزالي ، ولذلك يقتض المكره على القتل وقطع الاطراف ويغرم المتلف مال الغير ولو اكره على الأتلاف •

واما عدم نفاذ عقود المكره كالبيع والنكاح والأجارة ، وحلوله كالطلاق والفسخ في بعض المذاهب فلان الشارع جعل الرضا من شرائط نفوذها على ما وصل اليه اجتهاده ولا رضا مع الاكراه وهو ظاهر مع انه لا يترتب على القول بالغائها ضرر على احد ، وفي التنفيذ لها تضرره بدون اي مبرر • هذا حال المكلف بالنظر الى نفس التكليف (و) اما بالنسبة الى المكلف به فقد علمت ان مراتبه ثلاثة فاما المرتبة الاولى والثانية فلم يقع التكليف بهما اتفاقا اذ (ليس) وقوع (تكليف جناب) الله (الهادي الا بما) هو (في وسعة العباد) وطاقتهم لقوله تعالى [لا يكلف الله نفسا الا وسعها] وهما خارجان عنه • واما جواز التكليف بهما فنحن قائلون به بناء على عدم التحسين والتقبيح العقلي عندنا ، وان افعاله تعالى ليست معللة بالأغراض حتى يقال لا غرض متصور في التكليف بهما ، على ان الغرض ليس منحصرا في الاتيان بالمكلف به ، لم لا يجوز ان يكون هو اختبار المكلف هل يشرع في المقدمات اولا ؟ أو هل يتأثر ويتحسر على ان الاتيان بهما ليس في وسعه ؟ واما المرتبة الثالثة فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا ، ومنه كل ما كلف به من الاحكام ولم يمتثله المكلف هذا • واعترض بانه قد وقع التكليف بالمرتبة الاولى فانه سبحانه وتعالى اخبر عن عدم ايمان جماعة من قريش بشيء مما جاء به النبي صلى الله

عليه وسلم بقوله تعالى [ان الذين كفروا سواء عليهم ائذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون] وقد كلفهم بالإيمان به عليه السلام . وقررنا التكليف بالمتنع الذاتي هنا من وجود الاول انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون بشيء مما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فلو آمنوا انقلب خبره تعالى كذبا ، وذلك ممتنع . الثاني انه شمل ايمانهم بما جاء به الايمان بآية [ان الذين كفروا] الآية المستلزمة لكونهم لا يؤمنون بشيء مما جاء به ، ندو آمنوا لاجتماع الضدان اعني ايمانهم بتلك الآية في جملة ما آمنوا به ، وعدم ايمانهم بشيء مما جاء به المستفاد من قوله تعالى [لا يؤمنون] وهو حجب وان كان في صياغة الأعدام ؛ فيكون ضدا للأيمان وقد اجتماعا واجتماعهما ممتنع بالذات .

الثالث ان ابا لهب مثلا كلف بان يصدقه صلى الله عليه وسلم في انه لا يصدقه اي كُلف بان يؤمن بالنبي في جميع ما جاء به ، ومن جملته انه لا يؤمن به وهذا ممتنع ؛ لان اذعان الشخص بامر علم في باطنه خلاف ذلك مستحيل قطعا ، وذلك لانه لما صدق بآية [ان الذين كفروا] الآية حصل له علم بذلك التصديق علما ضروريا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم حصول التصديق له لانه يجد في باطنه خلاف ذلك بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الأخبار بانه لا يصدقه ، والحاصل ان الممتنع الذاتي هنا هو طلب شيء يستلزم وجوده عدمه . الرابع ان ابا لهب كلف بالتصديق بآية [ان الذين كفروا] الآية ، والتصديق بهذا يستلزم سلب التصديق له ، وفي هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات تصديق جزئي وهو التصديق بهذه الآية ، وانتفاء التصديق مطلقا على وجه السلب الكلي بمقتضى قوله [لا يؤمنون] الذي مدلوله هو انه لا يحصل منهم تصديق ما بشيء من الاشياء هذا . واجيب عنه بوجوه : اقومها ان اولئك القوم انما كلفوا بالإيمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ولما تنزل اذ ذاك آية [ان الذين كفروا] الآية فكان

والله هادٍ ومضلٌ ، خالقٌ مُحْيٍ ، مميتٌ قابضٌ ورازقٌ
ونحنُ كاسبونٌ ، حقٌّ صِدقٌ فالرزقُ منه ، والحرامُ رزقٌ
يأكلُ كلُّ رزقهُ تماماً لا غيرَه حلالاً أو حراماً

كلفوا به من جملة الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه وممكننا ذاتيا في حد
نفسه ، ثم بعد مداومة النبي صلى الله عليه وسلم على التبليغ والارشاد البليغ
والأجتهاد واصرارهم على الكفر والحجود والعناد نزلت تلك الآية لِيُيَاسَ
النبي صلى الله عليه وسلم من ايمانهم ولا يتعب نفسه الشريفة في ارشادهم
على وزان قوله تعالى لنوح عليه السلام [انه لن يؤمن من قومك الا من قد
آمن فلا تبئس] الآية والتكليف بالممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه جائز وواقع
اتفاقا هذا والله اعلم بالصواب •

ومنها مباحث اسناد بعض الافعال الى الله تعالى

كالهداية والاضلال والاحياء والاماتة والرزق والتسجير والقبض والبسط

ووجه ذكرها مع الاستغناء بما تقدم من ان الله خالق كل شيء كونها
من المباحث التي كثر فيها الجدل من اهل الاعتزال (والله) تعالى (هاد) لمن
يشاء (ومضل) لمن يشاء و (خالق) لمن يشاء (محي) للاموات و (مميت)
للأحياء (قابض) للارواح والارزاق (ورازق) لكل مرتزق في الآفاق
(ونحن) معاشر العباد (كاسبون) للأعمال والأرزاق وهذا المقرر (حق)
يطابقه الواقع و (صدق) يطابقه ، فلنات على مبحث الهداية وما يقابلها ،
ثم على مبحث الرزق وما ورائه ؛ فنقول شاع في الكتاب الالهي المجيد
والحديث الشريف نسبة الهداية والاضلال الى الله تعالى فتارة بالاطلاق
واخرى مع التقييد بالمشيئة وكذلك نسبت الهداية الى القرآن العظيم والنبي
الكريم كما نسب الاضلال الى شياطين الجن والأنس •

ف عند المعتزلة الهداية بمعنى بيان طريق الحق ، والاضلال ضده فهو بيان طريق الضلال ، وعند الاشاعرة خلق الاهتداء والضلال لان العباد هم الخالقون لهداهم وضلالهم ، فاعترضت المعتزلة على الاشاعرة بانه لو كان الهداية بمعنى خلق الاهتداء وجب ترتب الاهتداء عليها فكيف يصح قوله تعالى [واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى] اذ لا يعقل الضلال بعد الوصول الى الحق ، ولو كان الاضلال بمعنى خلق الضلال لزم ان يكون الباري تعالى خالقا للامر القبيح وخلق القبيح قبيح ، وكذلك لو كانا بمعنى خلق الله تعالى للاهتداء والضلال لما جاز اسناد الهداية الى النبي والقرآن ، ولا اسناد الاضلال الى الاصنام والشياطين • فاجابت الاشاعرة عن الاعتراض الاول بان المعنى انا خلقنا الاهتداء في ثمود فاهتدوا ، ولكنهم ارتدوا بعد الهدى واختاروا عليه الضلال ، او الهداية فيها مجاز عن الدلالة • وعن الثاني بان القبيح هو الاتصاف بالضلال لا خلقه ، لا سيما اذا كان مشتملا على حكم ومصالح • وعن الثالث بان الهداية والضلال المنسوبين الى غيره تعالى بطريق التجوز وارادة البيان الذي هو السبب العادي لهما • واعتراض على المعتزلة بانهما لو كانا بمعنى البيان لم يجز تقييدهما المفيد للتخصيص ببعض فان البيان لطريقي الحق والضلال عم كل مكلف ، ولم يجز نفي الهداية عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى [انك لا تهدي من احببت] لان النبي كان شأنه بيان الحق وارائة الطريق ، فاجاب بعضهم بان البيان عندنا هو الدلالة الموصلة الى المطلوب ويلزمه خلق الاهتداء فيجوز تقييده بالمشيئة كما يجوز نفيه عن النبي صلى الله عليه وسلم فان ما هو موكون اليه هو البيان المحض والبيان الموصل ليس موكولا اليه ، وبعضهم بحملها على التجوز واعتبار الخلق ، وبالجمله فكل من المعنيين معترض ويحتاج في جواب ما ورد عليه الى التجوز • وقال السعد في شرح المقاصد الهداية هي الدلالة على

الطريق الموصل سواء كانت موصلة اولا ، والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر انتهى • يعنى انه حيث علقت الهداية بالمشيئة أو خصت به تعالى يراد بها الدلالة المتحققة في ضمن الشق الاول ، وحيث استعملت في من لم يهتد كشمود يراد بها الدلالة المتحققة في ضمن الشق الثاني • وكذلك اذا اسندت الهداية الى القرآن الكريم او النبي الرؤوف الرحيم ؛ فالمراد بها الدلالة والبيان فحسب ولا تجوز هناك قطعا لانه اسنعمال العام في فردة وذلك حقيقة وقس عليها معنى الأضلال • هذا •

ولما قررنا ان الرازق هو الله تعالى (فالرزق) وهو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به مأكولا أو مشروبا أو غيرهما انما هو (منه) حلالا كان أو حراما (والحرام) الذي تناوله الشخص (رزق) والا لزم ان لا يكون الشخص الذي انتفع بالحرام مدة حياته مرزوقا ، وهو مخالف لظاهر قوله تعالى [وما من دابة في الارض الا على الله رزقها] ولما اعتبرنا في الرزق ان ينتفع به المرزوق فعلا (يأكل) اي يتناول (كل) احد (رزقه) لان معنى انتفاعه به تناوله وصرفه (تماما) بدون اي نقص (لا غيره) اي لا غير رزقه سواء كان الرزق (حلالا) بان اخذه على الوجه المشروع (أو حراما) بان اخذه على غير وجهه ، واعتبر المعتزلة في تعريفه ان لا يكون لاحد منه فيخرج منه الحرام واستدلوا عليه بان الاضافة الى الله تعالى معتبرة فيه ، وانه لا رازق الا الله وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما استند اليه تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب • واجيب بان استناده اليه تعالى من جهة الخلق ولا قبح في خلق القبيح ، وانما القبيح كسبه كما مرّ والذم والعقاب المتوجهان الى العبد على اكتسابه له بالطريق الغير المشروع •

ثم له تعالى حكمة باهرة في كيفية تقسيمه الارزاق فهو تعالى (على

على العباد يقدرُ الرزقَ ، ولو بسطه الله تعالى لبغوا
لمن هو القابضُ والمسعرُ خدَّ فؤادكم لا تصغروا

العباد يقدر الرزق) اما في تمام حياته او في برهة منها ، وفي بعض الازمنة والامكنة ويبسطه على بعض كذلك (ولو) قدره على الكل لصابهم العجز واختل النظام ، ولو (بسطه الله تعالى) على الجميع (لبغوا) في الارض على ضعفاء الانام ومع ذلك فليس معنى قبضه وبسطه سلب اختيار العبد في الموضوع ، فان الرزق ايضا ممكن من الممكنات وله اسباب كسائر المسبيات ، فعلى المكلف الجهد التام بالوجه المشروع في طرق المكاسب والمتاجر ، وان لا يجعل نفسه كلاً على الناس بشبهة التوكل الذي ليس له حظ منه الا بالخيال والوسواس ، ولا يقيد شخصه بالاعتبارات اللاغية بشبهة انه محترم عند الناس ، فان المهاجرين الكبار رضى الله عنهم لما وصلوا المدينة المنورة زادها الله شرفاً وقدرًا اشتغلوا بالعمل حتى لا يكونوا كلاً على اخوانهم الانصار بالرغم من انهم كانوا يشاركونهم في ما ملكوا ، بل ومنهم من كانوا يؤثرونهم ويرجعونهم على انفسهم ، فان الكاسب حبيب الله ، واليد العليا خير من اليد السفلى والغني الشاكر افضل من الفقير الصابر ، فاذا سعى وجدّ ولم يجد فليصبر ان الله مع الصابرين • وليتوجه الى الله بمباشرة الاسباب التي قررناها ، فانه هو القابض للارزاق بقبض الاسباب والباسط لها ببسطها ، كما انه هو المسعر للأرزاق المقرر للغلاء احياناً وللرخص اخرى باسباب يخلقها مما لا اختيار فيه للعبد كتقليل المواد عند تكثير الرغبات أو بالعكس ، أو لهم فيه اختيار كسوء الادارة واختلال النظام وادخار الاجناس وجور الحكام ونحوها مما يرد على الانام ، فباشروا اذ ذاك اسباب النجاة بالدعاء والتضرع الى الله والتصدق لكشف المصائب والبلوى ومباشرة الاعمال المفيدة التي اذن الله لكم فيها وانصروا لله تنصروا و(لمن هو القابض) والباسط (والمسعر ،

الآثار المتولدة

وقائِم بالميتِ الموت ، ولا صنع من العباد فيه حصلا
والآلم ، وانكسار ، وشبّع عقيب ضرب ، كسر ، أو اكل وقع

خذ فؤادكم الى غيره (لا تصعروا) من فر من الهية الى الهوى * لا شك
انه سقيم قد غوى * ومن سعى فاز ببعض ما ادعى * فليس للأنسان الا
ما سعى *

ومنها مباحث (الآثار المتولدة) من بعض الافعال

كالموت ، والآلم ، والانكسار ، والشبّع وغيرها

(وقائِم بالميت الموت) اي والموت الحاصل في الشخص من الافعال
التي هي من الاسباب العادية له قائم به ومخلوق لله تعالى (ولا صنع من
العباد فيه حصلا) لا تخليقا ولا اكتسابا ، اما الاول فلان كل اثر حاصل
في اي محل مخلوق لله تعالى ، واما الثاني فلاستحالة اكتساب العبد ما ليس
قائما بمحل قدرته ، ولذلك لا يتمكن الشخص من عدم حصول المتولدات
بخلاف الافعال المباشرة فان لنا فيها اكتسابا . هذا في المتولدات القائمة بغيرنا .
ولما علم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة
الى المتولدات في غيرنا علمنا ان لا اكتساب لنا في شيء من المتولدات . هذا .
ورده المحقق الخيالي بانه ان اراد عدم تمكن العبد منها قبل مباشرة السبب
المتولد هو منه فممنوع ، وان اراد عدمه بعدما يوجب حصولها فمسلم لكن
عدمه بعدها لا ينافي كونه مكتسبا للعبد ، فان الانفعال الاختيارية لا يمكن
تركها بعد حصول ما يوجبها من صرف الارادة والقدرة مع انه مختار فيها .
فالحق ان مباشرة السبب المستعقب بمنزلة مباشرة المسبب فكما ان الاسباب
كسبية فكذلك المسببات . هذا (والم) في مضروب (وانكسار) في مكسور
(وشبّع لشبعان) الحادثة (عقيب ضرب) و (كسر او اكل وقع ، وموت)

وموت مقتول بقتل قاتل وشبه ذا خلق العليم الجاعل
كل من القتلى ، أو الحريق وصاحب الطاعون ، والغريق
يموت اذ جاء زمان فوتيه بأجل مقدر لموته

شخص (مقتول بقتل قاتل) له (وشبه ذا) المذكور من المتولدات كل ذلك
(خلق) الاله (العليم) باعماله (الجاعل) لها من العدم ولا صنع للعبد فيها
بالخلق ولا بالكسب واما الافعال المباشرة فهي مكسوبة له ومخلوقة لله كما
سبق قبل .

(ومنها مبحث الاجل)

وهو الوقت المقدر في علمه تعالى لموت الحيوان أو لفناء اي حادث
(كل من) الحيوانات (القتلى أو الحريق) من (صاحب الطاعون) وهو
الوباء المعروف (و) من (الغريق) فهو (يموت اذ جاء زمان فوتيه بأجل)
وهو آخر مدة حياة (مقدر لموته) في علمه تعالى خلافا لما ذهب اليه جمهور
المعتزلة من ان نحو المقتول ليس ميتا بأجله بل الله تعالى قطع عليه (*) الاجل

(*) قوله (بل الله تعالى قطع عليه الاجل) اعلم انه رأى الاستاذ
(الاسفرائيني) من الاشاعرة وكثير من المحققين ان الخلاف بين الاشاعرة
والمعتزلة في ان المقتول ميت بأجله اولا لفظي ؛ فانه اذا كان الاجل
زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا بأجله قطعاً . وان
قيّد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل العبد لم يكن قطعاً من غير
تصور خلاف فكان الخلاف لفظياً . ورد ذلك بان الاجل عبارة عن زمان
بطلان حياته في علم الله تعالى ، لكن لا مطلقاً ، بل ما علمه وقدره
بطريق القطع بحيث لا مخلص عنه ولا تأخر ، فاختلف الفريقان في انه
هل تحقق ذلك في حق المقتول بان كان لو لم يقتل لمات حينذاك ، ام
المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل كان يعيش ، فاختار اهل
السنة الاول ، وجمهور المعتزلة الثاني . ولا يلزم من عدم تحقق ذلك

←

باقدار القاتل مثلاً على قتله • واستدلوا بالأخبار الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر والمعاصي تنقص منه ، وبأن المقتول لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل الذم والعقاب • والجواب عن الأول من وجوه الأول أنها أخبار آحاد لا تعارض النص الظاهر في أن المقتول مثلاً ميت بأجله • الثاني أن المراد بزيادة العمر بركته وتلذذ الشخص بحياته وتمتعه بطيب العيش وفراغ البال وبنقصه خلافها • الثالث أن معنى زيادته بالطاعات ونقصه بالمعاصي هو أن الله تعالى كان يعلم أنه لو فعل الطاعة كان عمره سبعين سنة ولو فعل المعصية كان أربعين لكنه علم بفعله للطاعة فكان عمره سبعين سنة هذا ، وتوهم بعض الناس أن في هذا الجواب القول بتعدد الأجل المخالف لمذهب المجيب ، وهو توهم فاسد لأن الشرطيتين المارتين تفسران ترتب المسببات على الأسباب من كل من الجهتين المتقابلتين وأن كان المتحقق منهما

→

في المقتول تخلف العلم عن المعلوم لجواز أن يعلم تقدم موته بالقتل مع تأخر الأجل الذي لا يمكن التخلف عنه • كذا في حاشية عبدالحكيم على الخيالي • وفي القلب من ذلك دغدغة ؛ إذ لا يتصور بعد اعتبار علم الله تعالى بوقت الموت التردد في أنه هل قطع القاتل الأجل على المقتول أم لا ، فإن كون الأجل بحيث لا يتقدم ولا يتأخر لا يبقى مجالاً لهذا التردد عند موافقة جمهور المعتزلة لأهل السنة في وحدة الأجل • اللهم إلا أن ينتهجوا نهج الكعبي والفلاسفة في تعدده ، مع أنه لا يخفى أيضاً أنه لا معنى لتعدد الأجل حينئذ إلا بحسب الفرض والتقدير بالنسبة إلى الشخص لا بالنظر إلى علمه تعالى ، لانا إذا قررنا أن الله هو العليم بكل شيء ولا تبدل في علمه فالأجل هو الآن الذي علم الله بطلان حياة الشخص فيه قطعاً ، فلا يبقى معنى لقول الكعبي والفلاسفة ، فالحق هو قول أهل السنة من حيث أن الأجل واحد ، وأن المقتول وسائر الحيوانات المعروضة للهلاك مقتول بأجله [وإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون] والله أعلم بالصواب •

[الشارح]

في الواقع احدهما فقط وهما تجريان في كل مادة من اشباه الطاعة والمعصية :
مثلا لو تداوى المريض لكان عمره سبعين سنة ولو كف عنه لكان عمره
ربعين سنة ، لكنه علم انه يتداوى فكان عمره سبعين سنة ، ولو اتجر زيد
توفر له المال ولو رعى المواشي لضاقت به الحال ، لكنه علم برعيه للمواشي
لضاقت حاله وهكذا • وحاصله ان الله تعالى لما جرت عادته بترتيب المسببات
على الأسباب رغب في مباشرة اسباب الخير وحذر عن مباشرة اسباب الشر ،
وهو سبحانه عليم بان فلانا ممن يباشر اسباب الخير أو يباشر اسباب الشر
والناس عاملون وكل يعمل على شاكلته • ومن هنا تبين ان المقدر المقرر واحد
لا يتبدل فان علمه تعالى يستحيل ان ينقلب جهلا ، وان عدم تبدله مبني على
حكاية المعلوم الذي سيحدث من العبد في ما لا يزال ولا علاقة لعلمه بالتأثير
في وجود ذلك الشيء الحادث ، وان وجود احاديث الترغيب والترهيب من
جملة الاسباب الداعية لأعمال العباد وان الذي يمحوه الله ويثبت مكانه شيئا
آخر هو صورة المقدم والتالي المقرران في اللوح ويردهما التبدل بحسب
تحقق طرفي الشرطية السابقة في أو ان مباشرة العبد للاسباب ، مثلا كتب في
اللوحة ان فلانا لو ترك صلة الرحم لكان عمره اربعين سنة ، أو وصلها لكان
عمره خمسين ، ولما جاء عمله تحقق انه باشر الصلة فكان عمره خمسين ،
ويكتب في اللوح ان فلانا وصل الرحم فوصل عمره خمسين سنة ، فحذه
فانه تحقيق جيد من بعض نوابغ المحققين • هذا •

والجواب عن الاعتراض الثاني هو ان تعيين الوقت لانقضاء العمر في علم الله
تعالى لا ينافي تعلق علمه تعالى بان ذلك الانقضاء للاكتساب المذموم من ذلك
القاتل السفاك المعلوم ، فاستحقاقه للذم والعقاب انما هو لارتكابه ما نهى عنه
وكسبه الفعل الذي يخلق الله تعالى عقبه موت فلان عادة • هذا • أو معنى

أَجَلُنَا مُعَيَّنٌ وَوَاحِدٌ خِلَافَ مَنْ عَنِ السَّبِيلِ لِأَحَدٍ

ما مر من موت المقتول بمجيء اجله هو ان (اجلنا) بالمعنى المارة (معين) في علم الله تعالى (وواحد) ونحن نعتقد ان لا شيء هناك يقطع ذلك الاجل ويعارضه بافناء الشخص قبل مجيئه • وجمهور المعتزلة على ان القتل ونحوه من العوارض المهلكة يقطعه ويعارضه ولا يمكن الشخص من الوصول اليه كما رأيت شبههم واجوبتها • ووحدة الاجل عندنا وعند جمهور المعتزلة واقع على (خلاف من) هو (عن السبيل) السليم والطريق المستقيم (لأحد) اي مائل كالكعبي من المعتزلة وكجمهور الفلاسفة ، حيث زعموا ان للانسان مثلاً اجلين الاول الاجل الأخترامي بالعوارض الواردة كالقتل ولدغ الحية • والثاني اجل بالموت في وقت علم الله تعالى انه لو لم يقتل او لم يلدغ لمات فيه • هذا عند الكعبي • واما عند الفلاسفة فالاجل الثاني هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين •

وخلاصة الباب ان اهل السنة اتفقوا على ان الاجل واحد ، وهو لا يقطع ولا يعارض وعبرة عن الزمان الذي علم الله بطلان حياة الشخص فيه والمقتول ميت باجله • وجمهور المعتزلة على ان الاجل واحد كاهل السنة الا انهم قالوا بقطع العوارض الواردة للأجل ، وان المقتول لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قرر لموته بتاتا • واما الكعبي من المعتزلة وجمهور الفلاسفة فعلى ان للشخص اجلين فالمقتول ميت باجله الأخترامي على التفصيل المذكور • والحق التحقيق بالقبول الموافق للعقل السليم الذي اعترف بوجود الباري وشمول علمه هو ان الاجل عبارة عن الوقت الذي علم الله انقراض الحياة فيه باي سبب كان وانه واحد وان لا شيء يقطعه ويعارضه • وما قاله جمهور المعتزلة من قطع القتل للاجل الواحد المقرر ، والكعبي والفلاسفة

علاوة

يُضِلُّ ، يَهْدِي رَبَّنَا ، وَنَهْدِي نُضِلُّ ، يُبْدِي رَبَّنَا وَنُبْدِي
يَمْحُو وَيُثَبِّتُ ، وَما يَبْدُلُ وَالْكلُ بِالتَّوْفِيقِ لا يَسْتَشْكِلُ

من تعدد الاجل فانما هو شيء فرضي وبالنظر الى ملاحظة ذات الشخص ،
لا علمه تعالى الذي لا فيه صرف ولا تبديل • هذا والله الهادي الى سواء
السييل •

(علاوة) على ما سبق

لاطلاق الهداية والاضلال والابداء على العباد بغير

المعنى الذي تطلق به عليه تعالى وللتوفيق بين

قوله تعالى [يَمْحُوا الله ما يَشَاء وَيُثَبِّتُ] وبين نحو

قوله [وَما يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدِي]

(يَضِلُّ ، وَيَهْدِي رَبَّنَا) اي يخلق ربنا الضلال في من يشاء أو يدل
من لم يرد الرشده دلالة يحصل بعدها الغواية ، ويخلق الاهتداء في من يشاء
أو يدلّه دلالة موصلة الى البغية (و) نحن معاشر العلماء (فهدى) العباد اي
ندلهم على طريق الحق ونرشدهم ارشادا صرفا و(نضل) اذا كنا والعباد بالله
من اعوان السوء عباد الله بالتليس وارائة الباطل حقا ، واما خلق النتيجة فمن
الله و(يبدي ربنا) الممكنات بالاحداث والايجاد (ونبدي) نحن الاعمال
بالكسب والاجتهاد و(يَمْحُو) الله ما يشاء محوه (ويثبت) ما يشاء اثباته
في لوح المحو والاثبات بالطريق المذكور قبل (وما يبدل) شيء مما تعلق
علمه الازلي بوجوده أو عدمه (والكل) من الافعال المختلفة المعاني بالنسبة
الى الله والى عباده ومن الآيات المتعارضة ظاهرا (بالتوفيق) اي بسبب

الوقر السادس

تراه' عين' ساكن النعيم تلذذت' بوجهه الكريم
من غير كيفية أو مقابلة أو جهة فنعمت' المعاملة
لدي فطانة' لحق' حائزة رؤيته عقلاً ونقلاً جائزة

التوفيق بينها وحمل كل على معناه المناسب اللائق أو بفيض التوفيق من الله
الهادي على قلوب الموفقين (لا يستشكل) كما رأيت وجه التوفيق • ربنا
وفقنا باللفظ الفائق الى معرفة الحقائق ، والاستفادة منها كما هو اللائق •
آمين •

(الوقر السادس) في الرؤية له تعالى

(تراه) اي ذات الباري (عين ساكن) الجنة التي هي دار (النعيم ،
وتلذذت) تلك العين الباصرة أو ذات الشخص الرائي له تعالى على طريق
الاستخدام (بوجهه الكريم) أي برؤية وجهه الكريم رؤية ثابتة (من غير)
اكتناف (كيفية) عادية له تعالى (أو مقابلة) بينهما (أو) وجود (جهة)
للمرئي فتكون الرؤية منزهة عن الشروط العادية المشروطة في رؤية الاشياء
المادية (فنعمت المعاملة) التي اقتضت بالفضل كشف حجاب الكبرياء عن
وجه جمال صاحب الآلاء ، وفوز العاملين المخلصين المجاملين بالفوز ونور
اللقاء • رزقنا الله مع الاحباب في دار البقاء ولا تستعظم ذلك الامر من فضله
وان كان عظيماً في ذاته ، فان فيضه يشمل من رحمه من برياته و(لدي فطانة)
وذكاء هي (لحق حائزة) اي مستولية على معرفة الحق بالحق (رؤيته)
تعالى اي كونه مرئياً لنا ومنكشفاً انكشافاً تاماً بحسب البصر انكشاف القمر في
ليلة البدر (عقلاً ونقلاً جائزة) كما انها نقلاً واجبة وللقوم حائزة •

والحاصل ان هنا مقامين : الجواز وهو ثابت بوجهين عقلي وسمعي ،
والوقوع وهو ثابت بالدليل النقلى فحسب والمقصود بالجواز العقلي هنا هو
الامكان الذاتى المقابل للوجوب والامتناع الذى هو جهة القضية الممكنة
الخاصة : يعنى ان العقل اذا خلى ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته تعالى
هو الذى نازعنا فيه المعتزلة ، وقالوا ان العقل يحكم بامتناع رؤيته تعالى
لانتفاء شروطها من المقابلة وغيرها ، وليس المراد به الامكان الذهني المفسر
بتجويز الذهن وفرضه للشيء مع عدم المانع فانه ليس محلا للخلاف
لاندراج الممتنع فيه حيث يصدق فيها تجويز العقل عند فرض عدم الموانع
والخصم معترف بذلك اذ ذاك ، ولكنه بعد ملاحظة انه تعالى مجرد عن
المكان والجهة والجسيمة والشرائط المعتبرة في الرؤية عادة يحكم بامتناع
رؤية ذاته الكريم . اما الوجه العقلي للجواز فهو ان الرؤية امر مشترك
بين الاعيان والاعراض والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة ، والعلة
المشتركة هي الوجود ، وهو مشترك بينهما وبين ذاته تعالى اما الصغرى فلأننا
نرى الاعيان والاعراض ونفرق بالبصر بين جسم وآخر وعرض وآخر ،
واما الكبرى الأولى فلان الممكن لا يكون بدون علة ، واما الكبرى الثانية
فلان المشترك بين الاعيان والاعراض الصالح لكونه علة للرؤية اما الوجود
او الحدوث أو الامكان ، اذ لا رابع مشترك بينهما ، والحدوث والامكان
لكونهما عديمين لا يصلحان علة للرؤية الوجودية ، على انه لو كان العلة
هو الامكان لزم صحة رؤية المدومات الممكنة فتعين الوجود ، وهو مشترك
بينهما وبين البارى فلزم صحة رؤيته تعالى ايضا .

وبعد التدقيق في المقدمات ترد عليها اعتراضات ولذا قالت الائمة العلماء
ان المعتمد في الجواز هو الوجه السمعي (و) اما الوجه السمعي فيقرر بوجوه

وفيه خلف صحبه الممتاز ليلة الاسراء حجه الجواز
ان لم تجز فالانبياء جهلة بما يجوز له ، لا والمسألة
الا يرى انه قد يرى الوري من غير كيف ، فيرى كما يرى

الاول ان (فيه) اى في رؤيته تعالى وتذكير الضمير باعتبار الابصار (خلف)
اى واختلاف (صحبه) اى اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (الممتاز)
بالعلم والعرفان في رؤيته صلى الله عليه وسلم لذات ربه الكريم (ليلة
الاسراء) والمعراج الى ما شاء الله من الدرجات العلية فقال بعضهم برؤيته
له ، وقال بعضهم بعدمها (حجة الجواز) العقلي للرؤية ، اذ لو كانت ممتنعة
لعلموا ذلك من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وسماعهم نواظره وارشاداته
في شئون ذات الله تعالى ، ولم يختلفوا على طرفي النقيض • الثاني ان الرؤية
امر طلبه سيدنا موسى بن عمر ان عليه السلام من الله تعالى ، وكل ما طلبه
هو وامثاله من الانبياء والمرسلين فهو جائز فرؤيته تعالى جائزة • اما الصغرى
فلقوله تعالى حكاية عنه [رب ارني انظر اليك] اى يا ربى ومنعمي تفضل
عليّ بابرار جمال ذاتك الكريم لابتهج بالنظر اليه ورؤيته • واما الكبرى
فلانه (ان لم تجز) رؤيته تعالى وقد طلبه ذلك النبي العظيم والرسول الذي
هو من اولى العزم الصميم (فالانبياء جهلة) اى لزم ان يكون الانبياء والرسول
الكرام جهلة (بما يجوز له) تعالى ويليق بالطلب وما لا يجوز له ولا يليق
به (ولا) يجوز القول بورد ذلك الجهل على سادة اهل الفضل قسما بذات
ذي العظمة (و) اسرار آية (المسألة) وفي ايثار الناظم القسم بها اثبات جوازه
بجملة جميلة مجملة •

الثالث ان الرؤية له تعالى معلقة بامر ممكن وكل معلق بالممكن ممكن

فالرؤية ممكنة اما الصغرى فلانها معلقة باستقرار الجبل ، واستقراره في حد ذاته امر ممكن ، واما الكبرى فلان معنى التعليق افادة تحقق المعلق عند تحقق المعلق عليه والممتنع لا يتحقق على شيء من التقادير الممكنة . فان قلت لا يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق ، الا ترى الى قولنا كلما انعدم المعلول انعدمت العلة حيث يمكن انعدام المعلول مع ان انعدام العلة وهو الباري تعالى ممتنع بالذات ، وسر جواز تعليق الممتنع بالممكن هو ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع اي ان وقع ذلك وقع هذا ، والمعلق عليه الممكن بالذات قد يكون ممتنع لعدم بالغير ، فلا يتحقق عدمه حتى يلزم من انعدامه انعدام الامر المعلق وهو العلة الواجب وجودها ، فيجوز على هذا المنوال ان يكون استقرار الجبل ممكنا في نفسه وممتنع الوقوع بالغير كلزوم اجتماع الضدين منه والرؤية ممتنع الوجود ولا يقع استقرار الجبل حتى تقع الرؤية . قلنا كلامنا في المعلق عليه الذي هو ممكن مطلقا اي بالذات وبالغير واستقرار الجبل كذلك فيلزم من امكانه امكان المعلق أعني الرؤية . فان قلت يجوز ان يكون المراد باستقرار الجبل في الآية استقراره عند تحركه بظهور تجلى الباري تعالى عليه بل هو الظاهر بقرينة قوله تعالى [فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا] وهو ممتنع . قلنا استقراره حينئذ ايضا ممكن بخلقه تعالى الاستقرار له بدل الحركة . والممتنع هو الاستقرار شرط الحركة ولا كلام فيه وليس هو معلقا عليه على ما هو ظاهر الآية الشريفة .

الرابع ما افاده بقوله (الا يرى انه) تعالى (قد يرى) بالاستمرار جميع (الوري من غير كيف) يكتنفه ، كيف لا وهو السميع البصير (فيرى) هو تعالى من جانب عباده الذين شملتهم الرحمة (كما يرى) هو تعالى عباده وجميع الممكنات الجمّة فان الشرائط العادية لو وجبت في الرؤية

لِمَ عَلَيْكَ الْأَمْرُ كَانَ يَشْتَبِهَ ؟ كَلَّا ! أَجِزْ رُؤْيَيْتَهُ كَالْعِلْمِ بِهِ
أَلَمْ يَعْدُوا مِنْ عِدَادِ الْعَيْبِ صِرْفَ شَهَادَةٍ وَمَحْضَ الْغَيْبِ ؟

لوجبنا من الجانبين ، واذ لم تجب في الرؤية من جانبه لم تجب فيها من
جانبا ايضا فـ (لم) ولاي شيء (عليك) ايها المشتبه بشبهات القيت اليك
(الأمر) الحق من جواز رؤية ذات الحق (كان يشته) بالامر الممتنع لديك
بزعم انها براهين وردت عليك (كلاً) انها توهمات من نفسك لا براهين من
عقلك فلا تتبع الوهم وبغيته و (اجز) بصريح العقل (رؤيته كالعلم به) اي
بوجهه وادراك كنهه على ما اختاره المحققون ممن خصهم الله بفضله ورحمته
(الم يعدوا) اولئك المنكرون لرؤيته تعالى (من عداد) النقص و (العيب
صرف شهادة) اي كون الشيء مشهودا حاضرا لا يمكن ان يغيب (ومحض
الغيب) اي كونه غائبا مستورا دائما لا يمكن ان يشاهد ، بلى وذلك لا يناسب
عموم رحمته وشمول كرمه ولا يوافق محبته لمعرفته وتجليه من حجاب
الخفاء وسترته ، فالاحسن الغياب في دار الحجاب والشهود والتجلي في دار
بقاء الاحباب والفوز بالحسنى وزيادة لقاء في دار الثواب ولمحة من عين حبيب
اذ ارى * افدى بها بين الثريا والثرى * احساننا رؤيتنا رؤيته * من فضله
بغيتنا بغيته * وذاك ذا فلسفة العرفان * الا فما عداه دانٍ فانٍ *

هذا هو الكلام في الجواز واما وقوعها فقد استدل عليه اهل السنة
بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى [وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة] وكن تقديم الصلة للاختصاص والاشارة الى استغراق المؤمنين
الناظرين بهذه الصلة العظيمة بحيث يسكرون باللذة الحاصلة من تجلي
جماله ولا يبقى لاحدٍ منهم ايُّ حدٍّ ومقامٍ في اللمج الى شيء آخر من

على وقوعها اجتماع الأمة قبل حدوث منكر وبدعة
جزاك ، يا مطرب ، ربّي خيرا وما لقيت ، ما بقيت ، ضير
فمن نداء بلالينا سيرا نحو ندى نكلّم الحمير

لذائذه واحواله • واما السنة فلقوله عليه السلام لاصحابه [هل تضامون
في القمر ليلة البدر ؟ انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر]
وهذا الحديث مشهور رواه واحد وعشرون من اكابر الصحابة • واما
الاجماع فهو ما افاده بقوله (على قوعها) اى وقوع رؤيتهم لله سبحانه في دار
الآخرة ، وهو خبر لقوله (اجتماع الامة) اى واجماع الأمة المحمدية
المعصومة التي لا تجتمع على الضلالة ثابت على وقوع رؤية الله تعالى في الجنة
مستندة بظاهر الآية ونص السنة الدالتين عليه ، وذلك (قبل حدوث منكر)
مقالة المخالفين (وبدعة) تأويلاتهم المضللة المنحرفة عن طريق السلف
الصالحين • ولا يقدح في الاجماع بعد انعقاده انكار المنكرين ومخالفة
المخالفين ، لا سيما اذا كانوا من المبتدعة المتطرفين • هذا •

ولما ضاق صدره من عناد اهل الخلاف واشتد عليه اثر الاعتساف ،
ومن قاعدة المتالمين المتوجعين ان يستمدوا من الحان المغنين ونغمات المطربين
لتسكين ما بهم من الآلام وتنشيط قلوبهم بعد متاع الايام ، نادى مطربه
الضارب على يراع البراعة بنغمات تهيج محبة حضرة الوسيلة ذي الفضيلة
فاتح باب الشفاعة ، والوصول في اقدامه الى مقام الملوك بلا مادة وبضاعة وقوة
واستطاعة ، فقال (جزاك يا مطرب ربي خيرا) جزاء من سار لحق سيرا
(وما لقيت) في هوى الوجه الحسن مدة (ما بقيت ضيرا ، فمن نداء بلالينا)
بالتوحيد اللاهوتي الداعي الى لقاء ذي الجلال والبقاء بالله الموصوف بالكمال

إنزِلْ ومِلْ عن المقام الأحمدى الى غناء المشهد المحمّدى «ص»

الثانية من الكلمتين وهي الجنة الثانية جعل الله لنا

ولكم ولجميع المسلمين قطوفها دانية ومنها صبر صفيت

لأرباب الصفا ، فمن اراد ان يمر اهلہ فليكتل اولاً من

الصبرة الاولى بالمكيال الاوفى

المكيال الاول

نوبةُ ذا المشهد ، نعمَ المشهد ، اؤمن قلباً ولساناً اشهد

(سر سيرا) لطيفا كالمطرب الا وحدى (نحو ندى) المقام الناسوتي المحمدي والكمالات البشرية الداعية لافاضة الخير على البرية المقتضية للألفة مع الورى والـ (تكلم) بالمودة والرحمة مع عائشة (الحميرا) فانه لولا التراجع من عالم الحق الى الناس لما حصل الافادة والاستفادة للعام من الخاص فـ (انزل) من فوق منار البحث الصمدي (ومِلْ عن المقام) الواجب (الاحمدي) متوجهاً (الى) منزل (غناء المشهد المحمدي) يريد بذلك انه لما تم الكلام على ذات الملك العلام وصفاته بقدر طاقتنا المناسبة للافهام آن أو ان التوجه الى البحث عن ذات النبي الكريم ، والشهادة على تبليغه العميم ، وما يتعلق بذلك الى مقام التسميم للكلام والفوز بحسن الختام •

(الثانية من الكلمتين وهي الجنة الثانية جعل الله لنا

ولكم ولجميع المسلمين قطوفها دانية ومنها صبر صفيت

لأرباب الصفا ، فمن اراد ان يمر اهلہ فليكتل اولاً من

الصبرة الاول بالمكيال الاوفى ، المكيال الاول)

(نوبة) الدخول في (ذا المشهد) المقدس المحمدي (نعم المشهد)

فاخلع نعال الكدر وتوضأ وتطهر ، وادخل ذلك المشهد الأنور وقل (اؤمن)

بأنه سيدنا ذو الجهاد محمد هادي رسول الله
يفساد مما كان فيه يستتر أضعاف ما يكون منا يستتر

المكيال الثاني

بعثته للأنبياء والرسول من جهة الأحسان والتفضل
لِحِكْمِ جَلِيلَةٍ خَفِيَّةٍ يَشْمُهَا ذُو طِينَةٍ صَفِيَّةٍ

اي اصدق واذعن (قلبا ولسانا اشهد) اقول قولاً يوافق فيه قلبي لسانني
(بانه) اي الشأن (سيدنا ذو الجاه) الرفيع (محمد) بن عبدالله بن
عبدالمطلب بن هاشم ، الذي أمه آمنة بنت وهب بن زهرة بن عبدالمنف ،
القرشي المكي المدني من نسل اسماعيل بن ابراهيم الخليل صلوات الله وسلامه
عليهم أجمعين (هاد) للانام بما اوتى من الكتاب والاحكام و(رسول الله)
اليهم وخاتم الانبياء والرسول الكرام ، على ما اتضح لنا نقلا وعقلا وظهر
كالشمس في رابعة النهار ، وخلقه العظيم لا تحويه الكتب والاسفار فهو
بحيث (يفاد مما كان فيه يستتر) من الفضائل والأخلاق (اضعاف ما يكون
منا) معاصر العلماء الاسلامية (يستتر) وينتشر في الآفاق .

(المكيال الثاني)

في بعثته تعالى للأنبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين

زعمت طائفة انها ممتعة ولا اعتداد بهم . وذهبت الفلاسفة والمعتزلة
لى انها واجبة ، فالفلاسفة قالوا ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية الازلية
لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل . والمعتزلة قالوا ان تركها
بيع لانه مغل بالحكمة وكل قبيح فيجب على الله تركه وفعل ما يقابله .
اما اهل السنة فمتكلموا اهل الحديث على انها ممكنة يستوى
لحرفاهها بلا ترجيح لاحدهما على الآخر . وسائرهم على انها
ان كانت ممكنة ذاتا لكنها واجبة عادة بمعنى ان قضية
لحكمة ترجح جانب الوقوع وتخرجه عن المساواة كاستقامة احد

من تلکم الرحمة للعباد مصلحة المعاش والمعاد

الطريقين مع قربه ، وعليه قال الناظم رحمه الله تعالى (بعثته) تعالى (للانبياء والرسل) الكرام ثابتة (من جهة الاحسان) منه بعباده (والتفضل) عليهم بارسال مرشدين امناء منهم يعلمونهم الكتاب والحكمة ويرشدتهم الى الخير والرحمة ، يوضحون لهم سبيل الصلاح والفساد ، فيرغبونهم في الاول ويبشرونهم بالثواب الخالد عليه ، ويحذرونهم عن الثاني وينذرونهم بالعقاب . وتلك البعثة (لحكم) ومصالح كلياتها (جليلة) وجزئياتها (خفية) و(يشمها) اي تلك الحكم بشامة الفكرة الوفية شخص (ذو طينة صافية) عن الموانع النفسية الداخلية والخارجية (من تلکم) الحكم والمصالح الجليلة (الرحمة) والكرم من الله تعالى (للعباد) باظهار (مصلحة المعاش) في الدنيا (والمعاد) في الآخرة على ايدي هداة العباد الآتين من الله بشريعة توجب الرشاد ، وذلك لان الانسان مدني بالطبع ومحتاج في حياته الى الاجتماع والتعاون مع بني نوعه .

وبما ان كل انسان له قوة نطقية بها يدرك المنافع والمضا ربح حسب افق فكرته ، وقوة شهوية تقتضي جذب كل ما تشتهي نفسه ، وقوة غضبية توجب دفع كل ما يؤذيه ، ولكل منها درجات في الافراط والتفريط تهلك اصحابها ، ومراتب في التوسط والاقتصاد تسعد اربابها ، وكل واحد منهم يحب مصالح نفسه وخاصته ويقدمها على غيره فيقع التنازع والتجاذب بينهم وتحدث الويلات للبشرية بل للحيوانات الارضية والسماوية ، مست حاجتهم اشد مساس الى شريعة يوجب الأخذ بها فوز الكل في الكل ، فبعث الله تعالى بفضله انبياء ورسلا كراما ، واوحى اليهم شريعة كافية وافية : منها عقائد توجه العباد الى الله الذي خلقهم ورزقهم ويميتهم ثم يحييهم فيسألهم عن

اعمالهم ويحاسبهم عليها ويجازيهم ان خيرا فخيروا وان شرا فشري ، وبذلك يتحد مبدأهم • ومنها نظم تعبدية لتصفية القلوب بمناجاة ذلك الخالق الواجب الوجود والتضرع والابتغال اليه في كافة الحوائج والتوكل والاعتماد عليه ، ولتزكية النفوس عن الرذائل من الشهوات الحيوانية والاخلاق الكثيفة والتقاليد السخيفة ، وتمرينهم على حد وسط يتناسب حياة طيبة وعيشة مرضية بالتجنب في كافة الاوضاع والاحوال عن الافراط والتفريط الموجبين للأختلال والفساد • ومنهما نظم حيوية لاكتساب العلوم والمعارف وتعلم الصنائع ووجوه المكاسب الموافقة لعمران البلاد ومدافعة الأعداء الباغين بالفساد ، ومنها نظم ادارية لايتاء كل ذي حق حقه ومحبة الخير وبغض الشر والتعاون والسعي التام والجهد لجلب المنافع ودفع المضار عن الأنام فكانوا بذلك مصابيح منيرة منورة للآفاق ، ورحمة تعم الارض والسموات بحسن الاعمال والاخلاق •

فان قلت لم لا يكفي في تنظيم تلك النظم بعقول البشر ، بدون حاجة الى الانبياء والمرسلين • قلنا لوجوه : الاول ان الانسان ، وان كان له عقل يدرك به الخير والشر في الجملة ، ووجدان يوجب الانقباض والتأثر من الآلام والبسط والانشراح مما يوجب راحة للأنام ، لكن عقولهم لا تفي بمعرفة المنافع والمضار على الوجه الوافي ، ووجدانهم لا يكفي لتطبيق الحق على النهج الكافي ؛ فان افراد الفلاسفة بل الهيئة القانونية ، بل الحذاق منهم ربما يضعون قوانين ، ولا تمر عليها مدة الا ظهرت عليهم انفسهم فسادها من وجوه عديدة وترتب مضار عديدة عليها فضلا عن عدم ملائمتها لاوضاعهم اذ ذاك وللمستقبل ؛ فيعدلونها بالطرح والنقص والزيادة ، ولا تمر عليهم برهة من الزمان الا ظهرت فساد التعديل ايضا ، ويعلم ذلك كل عالم مطلع على القوانين الارضية المصطنعة في الامم الراقية • ثم لو ادركوا الامور المادية فلا اهتمام لهم في الشئون الروحية والمعنوية التي لها اثر فعال في تحسين الآداب

والاخلاق وتطبيق الحق والعدل في الآفاق •

الثاني ان البشر ، وان كان في درجة عالية من النبوغ والثقافة ، الا انه يقدم مصالح نفسه واهله وبلده ووطنه وبني عنصره على غيره ، وقد اظهر التاريخ انه كلما رقت امة ووصلت درجة عالية وسيطرت على طبقة أو طبقات من البشر نظرت الى انفسها كأنها هياكل ذهبية وائمة خاصة ولها مزية طبيعية ، والى غيرها من الامم نظرة الهوان والاستحقار فتستعبدتها وتستحقرها وعلى الاقل تقدم مصالحها على مصالح غيرها فكل امة ظهرت بمظهر الاستواء التام مع سائر الامم بدا بعد مدة وجيزة خلاف ذلك منهم بحيث يفهمه الخاص والعام ، ولا ينكر هذه الحقيقة الا مكابر مع الواقع والطبيعة ، وانتي قوانين تلك الامة الراقية من قانون سماوي على ايدي نبي مؤيد بالوحي من الله ، مصفى قلبه وروحه بانوار تجلياته واتصف بالكمالات العلمية والعملية ، وينظر الى الله بعين انه هو الله وحده لا شريك له ، والى عباده بانهم عباد الله لا فرق بين اسودهم وابيضهم الا بتقوى الله وان اكرمهم عليه اتقاهم ، وخيرهم على الاطلاق انفعهم فينادي على رؤوس الاشهاد ان عبدا حبشيا مطيعا خير من امير قرشي عاصٍ وان التعويل على الأحساب لا على الأنساب ، فاذا لا يبقى مجال للنزاع في ان القوة النفسية ما لم تكتسب القدسية لا تفي بحقوق غيرها على وجه يرتضيه العقل السليم والطبع المستقيم •

الثالث ان غير الانبياء بالغوا عقله ما بلغ فليس له السيطرة على روحية البشر وانما هم يشرعون ويقنون قوانين تفي بالحاجات المادية بقدر الامكان ، واما الانبياء فانهم كما تكفى شريعتهم بالامور المادية ففيها تعبدات تسيطر على ارواح العباد بافاضة الانوار المعنوية التي كل قيس منها يغني في الحضور

والخلوة عن الحرس المراقب للأعمال • الا ترى ان الشاب المثرى السالم
الجسد في الخلوة عن كل احد تمتنع عن الشهوات النفسية التي يقدر عليها
بمحض خوفه من الله ومراقبة حضوره وانه يراه وعمله ، ولا مجال لعقل
من انكار التأثير الروحي في كافة الأمور ، حتى ان فيلسوفنا نابغا او نصيح
انسانا شهويا فارغا بما لديه من العقل والارشاد لا يصل الى ما يراه ذلك
الانسان في منام بطريق الرؤيا من روح يبشره بشيء أو ينذره بشيء فيتصح
بذلك ويصلح اعماله في حاله وماله ، وكل ذلك معلوم من يراجع نفسه
ووجدانه •

الرابع ان الانبياء الكرام بعد ما لهم من الشريعة الوافية بحاجة الانام
والسيطرة الروحية التي توجب الانقياد والاستسلام ، فهم مؤيدون من الله
سبحانه بمعجزات قاهرة وخوارق باهرة تقهر الانفس وتقنع الارواح ،
فان من رأى خارقا من خوارق العادة ظهر على ايدي رجل سليم الحال
مستقيم الأفعال انجذبت اليه نفسه وقواه ويتبع دينه وهداه بل يفديه بكل
ما لديه من النفس والنفس والولد وما والا • ومن الذي رأى في تاريخ
البشرية ظهور قوم من البوادي لا مساس لهم بالثقافة وعلم الارض وسياسة
الامة ، واتبعوا رجلا اميا من انفسهم ليس له مال ولا ثروة ولا قبيلة ذات
قوة ولا شأن ذاتي وشوكة مع انهم فدوه بجميع مالهم ، كالتفدية التي
حصلت من اصحاب سيدنا محمد لذاته الكريم • فعلى ضوء هذه الوجوه
ظهرت ان الحاجة البشرية لا تتم بالقوانين الارضية وانهم في شقاق دائم
ونزاع مستمر ما لم يستسلموا لقانون الحق والعدل الذي اتى به الانبياء
الكرام ، واكملت بعث سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم ، وان
الانبياء لهم عقول صافية كسائر البشر بل اولى واصفى ، وفوق ذلك فهم
مؤيدون بالوحي الالهي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،

اذ عقلنا المشوبُ بالعجاج في أمر نشأته ذو احتياج
وعرف الرسولُ ، من نوع البشر بانّ ذاك مُجتبى ، حرّ ، ذكر
أكمل اهلِ العصر غير الأنبياء عدلاً ، وعقلاً ، فطنةً ، ورأياً

ولهم قوة قدسية تعين على ادارة الحق وتطبيق العدل في جميع البشر على حد سواء ، وان في قلوبهم انوارا الهيية تسيطر على ارواح الامة المجيبة المهتدية ، ويظهر لهم بمحض فضل الله وتأثيره معجزات قاهرة وخوارق وكرامات باهرة ، ولا يخرج من حيطه انوار شريعتهم الا من جهل وبخل وتابع الفساد واتبع العناد • هداانا الله تعالى بفضلله الى انوار شريعة من به ختم النبوة واليه ترجع الفتوة آمين •

والى بعض ذلك اشار الناظم بقوله (اذ عقلنا المشوب) المخلوط (بالعجاج) اي الغبار الداخلي الحاصل من سوء اقتضاء النفس والطبيعة للفساد وقلة الصفاء والاستعداد والجهل بحقيقة ما ينفع أو يضر العباد ، والخارجي الوارد من سوء التعاليم والتقاليد وتهور الاعداء المتغلبيين المروجين لما يوافق آمالهم الدنيئة (في امر نشأته) اي نشأته العقل اي صاحبه في الآخرة والاولى (ذو احتياج) الى سراج النبوة الوهاج (وعرف الرسول من نوع البشر) احتراز عن الرسول في الملائكة (بان ذاك) الرسول العالي الشأن البعيد المقام (مجتبي) مختار من الانام (حرّ) طليق عن قيد الرق الا لله الملك العلام فان العبيد مع هوانهم وحقارتهم في الانظار على العادة مشغولون بخدمة السادة وغير متفرغين لتهديب الانام بتبليغ الاحكام (ذكر) للقوة الطبيعة المخلوقة في الذكور دون الاناث ، ولاقتضاء النزعة الجنسية الى الزواج الموجب للاشتغال بحقوق الزوج بحيث يبقى اسيرا بحمل الجنين ووضعه ووضعه وتربيته والاوزاع الخاصة المترتبة عليه (اكمل اهل العصر)

خَلْقًا • وعقدة "لموسى حُلَّتْ" ، أو ان ما ارسله ، بالدعوة
سَلِمَ مِنْ دَنَاءَةِ الْآبَاءِ وَعَهْرِ الْأَمْهَاتِ وَالْخِنَاءِ
وَمِنْ مُنْفَرٍ لَطَبَعَ الْعَامَ مُقَارِنِ كَبْرَصٍ ، جُذَامِ
فَلَمْ يَرِدْ بَلَاءُ أَيُوبَ ، وَما لنحو يعقوب بدا من العمى

الذي هو فيه خير اخوانه الانبياء والمرسلين عند تعددهم فيه (عدلا) لتطبيق
النظام وايتاء كل ذي حق حقه (وعقلا) لدرك الحق وادارة شئون امته
وتربيتهم و(فطنة) لسرعة فهم الاشياء بحيث يكون له ميزة اصطفاء واختيار
(ورأيا) اي رجحانا في الفكر لترجيح السليم على السقيم و(خلقا) بالفتح
اي صورة اذ ان لتناسب الاعضاء واعتدالها ووجاهة البشر وسلامة حواسها
اثرا فعالا في التوجه اليه والأصغاء له والاجتماع حوله والانقياد لأوامره •

(و) اما (عقدة لموسى) أي للسان سيدنا موسى على نبينا وعليه السلام
فانها (قد حلت) او ان ما ارسله الله تعالى الى فرعون بالدعوة التي حكاها
تعالى بقوله « واحلل عقدة من لساني » وقد اجابه الله (سلم من دنائة
الآباء ، و) من (عهر الامهات) اي فجورهن (والخناء) اي الفحش والردالة
لهن ، فان كل ذلك عار على البشر وله تأثير في نقص البشر عند العامة ، وان
لم يكن له اعتبار واقعي عند الخاصة الفهامة (و) سلم (من) كل عيب (منفر
لطبع العام) من الانام (مقارن) ذلك العيب للنبوة (كبرص ، جذام) فان
ارباب الامراض والعاهات يحترز عنهم ويستكروهن طبعاً ، وذلك ينافي
الغرض من وجود الانبياء الكرام من التفاف الناس حولهم ومواجهتهم
ومخاطبتهم للاستفادة من ارشاداتهم القيمة (فلم يرد) على البيان بسبب
زيادة المقارنة (بلاء) سيدنا (ايوب) عليه السلام في جسده المكروب
(و) كذا لم يرد (ما لنحو) سيدنا (يعقوب) كشعيب عليهما السلام (بدا)

ومن عيوب قِلّة المروءة وخسّة ، وقلة الفتوة
وجنّة ، وحرفة دنيئة وخصلة رذيلة رديئة
ذو عصمة عن الذنوب مطلقا وإذا لدى الاصح قد تحقّقا
اذ فضله على الملائك جُزم فكونه ذا عصمة لذالزم
وما يخالقه مما وُجدا في قصص عليه لا تعتمدا
وذا الذي تراه في كتاب من نسبة العصيان والعتاب

اي ظهر (من العمى) لعروضها بعد استقرار النبوة (و)سلم (من عيوب قلة
المروءة) حسب عادة اوساط الناس (وخسّة) الطبع (وقلة الفتوة) اي
الشهامة والكرم وسلم من (جنة) اي جنون وهو اختلال العقل ويدرك باختلال
الاقوال والافعال (و)من (حرفة دنيئة) لاقتضاها تعاطي المستقذرات ، وليس
منها الرعي لا سيما اذا كان رعى مواشيه وحواشيه فان فيه الخلوة عن الناس ،
والتفرغ للتفكر في عظمة الله تعالى ، والتمرن على ادارة القوى مع الضعيف ،
واحسانا بضعاف خلق الله تعالى • (و)من (خصلة رذيلة رديئة) اعتقادية أو
عملية فان كل ذلك يتنافى مع الغرض من بعث الانبياء الكرام فانهم انما بعثوا
للاقتباس من انوار افكارهم والاقتراء باعمالهم والجهد للاتصاف بملكات
أحوالهم ، ومن كان في نفسه خاليا عن الصلاح لا يناسب للافادة والأصلاح ،
وكيف يستفاد العلو من السفيل ، والفضل من الرذيل ، والشهامة والانفة
من الخمول والكسيل والنشاط من صاحب الخلق العليل ؟ (ذو عصمة عن
الذنوب) بعد النبوة (ملطقا) سواء كانت كبيرة أو صغيرة عمداً وسهواً (وذا)
المذكور من عصمتهم عنها مطلقا (لدى) القول (الاصح) من القولين أو
الاقوال (قد تحقّقا) وهذا مبني على الذي اختاره المحققون كما في المواقف
وشرحه وغيرهما ، فقد قالوا انعقد الاجماع على ان الانبياء عليهم السلام

يُحْمَلُ ذَا عَلَى خِلافِ الْأَوَّلِيِّ وَرَبِّنَا مَا لَكُنَا وَمَسْئُولِي

معصومون عن عمد الكذب في الأحكام التبليغية التي تدل المعجزة على صدقهم فيها ، وعن سهو على المعتمد كما افادته المحقق الهندي في حاشيته على الخيالي • واما سائر الذنوب فهي : اما كفرا ، وغيره اما الكفر فمعصومون عنه قبل النبوة وبعدها اجماعا • واما غيره فهو اما كبائر أو صفائر ، وكل اما عمد أو سهو • اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة بدليل السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك ، وكذلك الكبائر سهوا على المختار كما افاده السيد في شرح المواقف • واما الصفائر فهم معصومون عن صفائر الخسة منها وهي ما تلحق فاعلها بالاراذل كسرقة لقمة والتطيف بتمرة • واما غيرها من الصفائر عمدا أو سهوا فقد نقل عن الأستاذ أبي اسحاق الاسفرائني والشهرستاني والقاضي عياض المنع ، وحكاه ابن برهان عن اتفاق المحققين من الأشعرية وغيرهم • هذا كله بعد النبوة • واما قبلها فهم معصومون عن تعدد الكبيرة التي توجب النفرة عنهم • واما غيرها فلا دليل على امتناعه على ما صرح به السعد • هذا •

واستدل الناظم على ما قاله بقوله (اذ فضله) اي فضل الرسول (على الملائكة) الكرام (جزم) اي جزم به كما هو مقرر في محله وهم معصومون عن الذنوب مطلقا (فكونه) اي الرسول (ذا عصمة) عنها (لذا) المذكور من المقدمتين (لزم) وتقرير الدليل الرسول افضل من الملائكة المعصومين وكل من هو افضل من المعصوم معصوم فالرسول معصوم وذلك معلوم (وما يخالفه) اي يخالف ما ذكرناه من عصمتهم عنها على التفصيل المار (مما وجدنا في قصص) الانبياء (عليه لا تعمدنا) فما نقل منها آحادا فمردود ، وما نقل متواترا كذلك الذي تراه في الكتاب العزيز من نسبة

وحسنات' فرقة' الأبرار سيئة' الحفاظ' للأسرار
وفي المعاتبة' للأكابر حكمة' زجر' زمرة' الأصغر
وقال من' مقوله' دقيق' : هذا الذي أقوله يليق
حصل' ذا من' ذا كما قد حصلاً موت' من الشرب' لسم' مثلاً

العصيان الى سيدنا آدم عليه السلام كقوله تعالى [وعصى آدم ربه فغوى]
ومن العتاب المتوجه اليه على قربانه الشجرة المنهية عن قربانها بقول [ألم
انهكما عن تلكما الشجرة] الآية فيجاب عنه بوجوه : الاول انه كان قبل
النبوة ومن يدعى انه ما كان قبلها فعليه البيان • الثاني انه (يحمل ذا على)
فعل ما هو (خلاف الاولى) والنهي عنه كان للتنزيه (و) انما عوتب عليه لان
(ربنا) تعالى وتقدس (مالك) رقاب (لنا) و (مولانا) ومولى العالمين فله ان
يعاتب احب الاحباب المقربين على ادنى شيء كيف لا (وحسنات فرقة الأبرار)
المحسنين تعد (سيئة) بالنسبة للمقربين (الحفاظ للأسرار) القدسية من
الانبياء والمرسلين (و) مع ذلك (في المعاتبة للأكابر حكمة) وهي (زجر
زمرة الأصغر) عن اقتراف الجرائم ، فان الخادم لما رأى الأمير معاتبا على
خلاف الاولى يرى نفسه معاقبا على اقتراف الكبائر من باب الاولى بالأولى •
الثالث انه كان بطريق النسيان كما قال تعالى [فسى ولم نجد له عزما]
فان القرآن الكريم يفسر بعضه ببعضاً ، ولكنه عوتب بترك التحفظ عن
اسبابه أو بالسببية كما افاده بقوله (وقال من) من علينا بمقوله و (مقوله رقيق)
بقوت الروح حقيق (هذا الذي اقوله) في الجواب عن العتاب على ما فعله
ناسيا (يليق) وهو انه (حصل ذا) العتاب (من ذا) العمل الذي فعله على
وجه النسيان لا بطريق المؤاخذه بل على طريق السببية المقدرة (كما قد
حصل موت) لشخص (من الشرب) منه (لسم) قاتل (مثلاً) بطريق

بلغ غاية التقى والورع اوحى اليه ربنا بشرع
أمر بالتبليغ والأرشاد وكما يحب خالق العباد
وعرف النبي بالذي ذكر من غير انه بتبليغ أمر

التسبب العادي • الرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه
فانه ظن ان النهي للتنزيه أو الاشارة الى عين الشجرة فتناول من غيرها من
نوعها وكان اراد بها الاشارة الى نوعها • وانما جرى ما جرى عليه تفضيلا
لشأن الخطيئة لتركها اولاده كما قاله البيضاوي رحمه الله (بلغ) ذلك
الرسول الرفيع الدرجات (غاية التقى) وهو لغة فرط الصيانة ، وشرعا وقاية
النفس عما يضرها في الآخرة • وله درجات : الاولى التوقي من العذاب
المخلد بالتبري عن الشرك وهم براء منه قبل النبوة وبعدها كما تقدم • الثانية
التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر وهم معصومون عنها
كما سبق نقلا عن مشاهير الائمة • الثالثة التوقي عما يشغل السر عن الحق
والتوجه الى جناب القدس بتمام الروح والنفس ومن غاية النقوى التي بلغها
الانبياء والرسل الكرام ، وهذه الغاية ان كانت نقطة شخصية فهي مختصة
بخاتم الانبياء والظاهر انها نقطة نوعية لاعتبارها في بيان احوال الرسول
ايا كان فلها حينئذ امتداد عريض ، ولكل نبي منه حد معلوم ، واعلاها
لحبيب الله سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والوصول اليها وصول الى مقام
العبودية الخالصة التي ذكره الله بها في مواضع من كتابه الكريم ، وعلى
الاتصاف به قرر الله تعالى له المقام المعروف المحدود بقوله [عسى ان يبعثك
ربك مقاما محمودا] (والورع) اي الاحتفاظ عما لا ينبغي من الشبهات
ومما هو خلاف الأولى الا ما امروا بفعله بيانا للجواز فان فعله حينئذ من حيث
انه تشريع للانام واجب عليهم صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين

المكيال الثالث

فَآمَنُوا بِأَنَّهُمْ قَدْ صَدَقُوا وَبَلَّغُوا الْمَوْحَى لَهُمْ وَحَقَّقُوا
وَبَيَّنُوا الْأَصُولَ وَالْأَحْكَامَ كُلَّ كَمَا أَمَرَ اسْتِقَامًا

(اوحى اليه) اي الى الرسول الكريم (ربنا) تعالى وتقدس (بشرع) وهو لغة الايضاح والطريق ، وعرفا وضع الهي سائق لذوي العقول الى السعادة باختيارهم المحمود (امر) ذلك الرسول البليغ (بالتبليغ) للشرع الموحى اليه الى الانام (والارشاد) لهم حسب ما فيه من الأحكام (كما يجب) ويرضى (خالق العباد ، وعرف النبي بالذي ذكر) في تعريف الرسول تماما لكن (من غير) شرط (انه بتبليغ) للشرع الى الانام (أمر) اي امر به اولا فيكون اعم من الرسول ، وعليه فترك الانبياء في حديث الايمان اما الشهرة الرسل أو لزيادة فضلهم أو لان الايمان بالانبياء مشهور معلوم من عدة آيات واحاديث أخر ، وللافتاء بفهم العام من الخاص •

(المكيال الثالث)

في بيان الايمان برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

وسائر الرسل الكرام عليهم السلام

(فآمنوا) ايها المكلفون وصدقوا (بانهم قد صدقوا) في دعواهم النبوة والرسالة وفي كل ما جاءوا به من الله (و) انهم (بلغوا) الشرع (الموحى لهم) اي اليهم من الله تعالى الى عباده بدون نقص وزيادة (وحققوه) اي بينوه بقدر الحاجة أو اعلنوا انه الحق من الله (وبينوا الاصول) الاعتقادية (والاحكام) العملية و (كل) منهم (كما امر) به (استقاما) وقبلوا المتاعب والآلام في سبيل تبليغ الدين حتى نصرهم الله تعالى واظهر دينهم (فهم) عليهم السلام (حماة) جمع حام بمعنى حافظ (ديننا) معاشر امم الأجابة

فهم حُماةُ ديننا ، وصانَـةُ ذِوِوا دِيانَـةٍ أوْلِوا أمانَـةِ
أَيْدِهم بمعجزات باهـرةِ قالعةِ قاطعةِ وقاهـرةِ
دلّت على الصدق لهم تحقيقا وواجبت في حقهم تصديقا
كأنّه ، جلّ علا ، يقول : صدق في ما بلغ الرسولُ

في أي عصر (و)هم (صانه) جمع صائن أي حافظ ، واصله صونة كطلبة
قلبت الواو الفا • وهم (ذووا ديانة) في انفسهم اعتقادا وعملا بل واخوف
الناس من الله واتقاهم واعبدتهم واسعدتهم و (اولوا أمانة) في تبليغ احكام
الديانة وسائر ما ائتمنوا عليه و(ايدهم) الله تعالى (ب)ظهور (معجزات
باهرة) ظاهرة على ايديهم (قالعة) لجذور سيئات النفس والطبيعة (قاطعة)
للآداب والتقاليد والاعمال الشنيعة (وقاهرة) لاهل المكر والخديعة • هذا •

والمعجزة اسم فاعل من الأعجاز وحقيقته اثبات العجز ثم استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سببه وجعل اسما فالتاء للنقل ، وعرفت
بانه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي يظهر على يدي من يدعى الرسالة
من الله ولا يعارض ، فالامر جنس ، ويخرج بالخارق الأمور العادية ،
وبقوله مقرون بالتحدي كرامات الاولياء وخوارق الانبياء الصادرة من غير
تجد ، وبعدم المعارضة السحر و(دلّت) تلك المعجزة (على الصدق لهم)

أي للرسول (تحقيقا وواجبت في حقهم تصديقا) من المكلفين الغير المعاندين
لهم ، ووجه دلالتها عليه انها بمنزلة صريح تصديق الله تعالى لهم و(كأنه جل)
و(علا يقول) للناس (صدق في ما بلغه) اليكم هذا (الرسول) وكلامه
مقبول كمن يقول اني رسول هذا الملك اليكم ، والدليل عليه ان يخالف
الملك عادته باقتضائي لذلك منه ، فاقتضاه منه واجابه اليه ، فكما يحصل
هناك العلم الضروري للناس بان ذلك الرجل رسول الملك فكذلك يحصل

ما نافتِ المحتملات البادية علومنا القواطعات العادية
وهذه واجبة الثبوت لهؤلاء الشريفة النعوت
برهان ذا لانهم لو كانوا لم يصدقوا في قولهم ، أو خانوا
بفعلهم مكروها أو محظورا والاقتداء كان به مأمورا
للزيم الكذب والفرية في خبره ، سبحانه ، عنه نفي

العلم الضروري القطعي العادي للناس بصدق من يدعى الرسالة من الله عند
اظهاره للمعجزات ، واذا حصل لنا العلم بصدقه في دعواه منها علمنا انه
(ما نافتِ المحتملات البادية) اي الظاهرة عند صدور المعجزات المخالفة
للدلالة على صدقه فيها • وتلك المحتملات كان يكون صدورها منه لخاصية
في نفسه أو بدنه لا نطلع عليها ، أو لخاصية في بعض الاجسام يطلع هو عليها
ويجعلها ذريعة الى حصول مأموله ، أو ان يستند ذلك الى وضع فلكي أو الى
ملك اقدره الله تعالى عليه عند ذلك صدقة ، أو ان يكون ظهورها ابتداءً عادة
من الله تعالى وتستمر في الدنيا ، أو انه مما يعارض ولكنه تركت معارضته
لعدم بلوغه الى من يقدر عليها ، أو بلغ اليه وتركها لمانع وهكذا • وذلك لان
العلوم القطعية العادية لا تزول بالأحتمالات العقلية •

(وهذه) الاوصاف والنعوت الشريفة المذكورة في هذا المكيال
(واجبة الثبوت لهؤلاء) الانبياء والمرسلين (الشريفة النعوت) و (برهان ذا)
ما ذكرته بقولي (لانهم لو كانوا لم يصدقوا في قولهم) بالرسالة وما جاؤوا
به منه (أو) كانوا (خانوا) الله وعبادهم (بفعلهم) امرا (مكروها) كراهة
تنزيه (أو) امرا (محظورا) محرما (و) الحال ان (الاقتداء) بهم (كان به
مأمورا ، للزم) على تقدير كذبهم (الكذب والفرية في خبره) تعالى بصدقهم
وهو الخبر الناشئ من خلق المعجزات على ايديهم لتأييدهم في دعواهم

لصار ذلك الفِعالُ طاعة ولم يجد امرؤه بالشناعة
وآجرِ ذا في عدم الأَبلاغ ؛ فذاك ايضا فاسدٌ ولاغ

المكيال الرابع

جازَ لهم ما قد بدا من عرض غير منقِصٍ كتحو المرض

وتوجيه الناس اليهم (سبحانه) عن الكذب وهو (عنه نفي) بالادلة القاطعة
(لصار) على تقدير خيانتهم بالافعال المكروهة والمحرمة (ذلك الفعال)
الصادرة عنهم من حيث الصدور عنهم ووجوب اتباعهم أو ندبه (طاعة)
وعبادة لمن صدرت هي منه مأمورا بها (والتالي باطل لانه) لم يجد امرؤه (لم
تعالى ولم يصدر بالعمل الموصوف (بالشناعة) وذلك ظاهر (واجر ذا)
البرهان (في) منع (عدم الأَبلاغ) منهم بشيء مما أوحى اليهم من الاحكام
(فذاك) اي عدم الأَبلاغ (ايضا) كعدم الصدق منهم في دعاواهم واقوالهم
وكصدور الخيانة منهم في ما أئتمنوا عليه (فاسد) قطعاً (ولاغ) بلا شبهة
ولو لم يكونوا ذوي ديانة لصدر عنهم الذنوب والآثام ، ولو صدرت
هي منهم لوجب حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجب زجرهم عنها وتوبيخهم
عليها واستحقوا الذم في الدنيا والعقاب في العقبى ، وللزم ان لا ينالوا عهد
النبوة لان المذنب ظالم ولا ينال عهده الظالمين ، ولكانوا غير مخلصين ،
وغیر مسارعين في الخيرات ، وغير مغدودين من المصطفين الأخيار ، واللوازم
منتفية بالادلة القطعية النقلية والعقلية الدالة على انهم عباد امناء مخلصون
مستقيمون من زبدة الابرار ، وانهم عنده لمن المصطفين الاخيار عليهم
الصلاة والسلام .

(المكيال الرابع) في بيان ما جاز على الانبياء وما استحال

بعد ذكره ما وجب لهم من النعوت السابقة

(جاز لهم) اي للانبياء والرسل ورود (ما قد بدا) عليهم (من)

لِحِكْمِ تَفْصِيلِهَا تَطْوِيلٌ وَضِدَّ مَا وَجِبَ مُسْتَحِيلٌ

عرض (اي امر عارض حادث) (غير منقص) لمقامهم وذلك (كنحو المرض) الغير المنفر مطلقا والمنفر بشرط ان لا يكون مقارنا لها وذلك كما عرض على سيدنا يعقوب ويونس وايوب على نبينا وعليهم الصلاة والسلام ، وانما يرد عليهم (لحكم) جِسمَة في (تفصيلها تطويل) منها رفع درجاتهم عند الله ببلواهم والصبر عليها او على قدح الأعداء فيهم بها فان رفعة الدرجات لا تنال الا بالمصائب والآفات • ومنها عدم اقتتان الناس بهم فانهم اذا امنوا من الحوادث فرما توهم بعض البسطاء الضعفاء العقول انهم خارجون عن احوال عامة البشر ويمتنع ان يرد عليهم ما يرد عليهم ، واما اذا اصابوا فحينئذ يظهر على رؤوس الأشهار انهم عباد ضعفاء لسيطرة الحق صابرون على بلواه شاكرون لنعماء • ومنها بيان لزوم انتهاج الناس لمنهج سنة الله التي خلت في العالم من ربط المسببات بالاسباب ، فالصحة والمرض يتعاوران على البنية الانسانية ويحتاج البشر الى التداوي والاستشفاء وليس في ذلك اي نقص لمقام الرسالة ، وكذلك الهزيمة والظفر يتناوبان على القادة المصلحين ، فالرسول ، ولو كان في اوج الدرجات العالية ، اذا اضطر الى الحروب وجب عليه تنظيم الجيش واعداد العدة وكمال التضحية ، وهم مع ذلك اما يفوزون بالظفر والفتح والغنيمة أو بالشهادة في سبيل الله او بالهزيمة ، وعلى كل فهم على ابواب احدى الحسنين ومنها اقتداء الجيل اللاحق بأدابهم واعمالهم والتأسي بسنتهم في الحرب والسلام والعلم والعمل والالم والامل والنصر والهزيمة والزحف والغنيمة والاعتماد على الجهد والاخلاص حتى لا يحقق بهم الهلاك والدمار ، وليعلموا ان نفاذ الحق بالقوة • والانتفاع بالقوة مع الحق • الى غير ذلك من الحكم التي لا تخفى على أرباب البصيرة ، ومما

المكيال الخامس

لا تقتصر في عدد معين إذ عندَ ذا خطرُ أنْ لم تؤمنَ
أنْ يدخلَ الخارجُ في الكثيرِ أو يخرجَ الداخلُ في اليسيرِ
لا فرقَ في عطية النبوة خذوا هدى اولئكم بقوة

جاز عليهم الاحوال الاعتيادية من الرغبة في المأكل والمشرب والملبس والمنكح
غاية الامر ان الانبياء الكرام لا يشغلهم شاغل عن كمال العبودية والتوجه الى
الملك العلام ، ولا ينتفعون بالدنيا الا على وجه يرتضيه الدين المبين (وضد ما
وجب) لهم من النعوت الشريفة المذكور (مستحيل) كما اخذ من بيان
ما مر مع الدليل •

(المكيال الخامس) في الكف عن الاقتصار على عدد معين لهم

(لا تقتصر في) ذكر عددهم على (عدد معين اذ عند ذا) الاقتصار
(خطر ان لم تؤمن) ايها المقتصر من (ان يدخل الخارج) من الانبياء (في)
العدد (الكثير) الذي فاق عددهم (أو يخرج الداخل) من عدد الانبياء
(في) حالة ذكر اليسير الذي عينته • وقد قال تعالى [منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص] وما روى عن ابي ذر الغفاري رضي الله عنه انه قال
قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا ، فقلت وكم الرسل ؟ فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا ،
خير واحد وهو على تقدير ثبوته وتحقق شرائطه لا يفيد الا الظن ولا يعتبر
الا في العمليات دون الاعتقادات • هداانا الله تعالى الى سبيل الرشاد لفوزنا
في المعاد •

المكيال السادس

فلا تكونوا كالذين كفروا . بعض ، آمنوا ببعض ؛ تؤجروا
لكنه جلّ علا قد فضّلا . بعضا على بعض ، كما قد نزل
باصله وفرعه في الفطرة ، وقربه ورفع ذكره ، شهرة

(المكيال السادس) في عدم الفرق بين الانبياء عليهم السلام
في اصل وصف النبوة والرسالة ووجوب الايمان بجمعهم
على المكلفين وان كان بينهم فرق في بعض اوصاف ومميزات
خصت ببعضهم فضلا من الله تعالى

(لا فرق في) اصل (عطية النبوة) بين الانبياء لانها صفة لا تقبل
الزيادة والنقصان (خذوا) ايها المكلفون (هدى اولئكم) الانبياء (بقوة)
وجدت واهتمام من شريعة خاتمهم الذي هو فصل لخاتم النبوة والرسالة ،
وآمنوا بجمعهم لتكونوا من المؤمنين الذين نعتهم الله تعالى في قوله [آمن
الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون • كل آمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله لا نفرق بين احد من رسله] الآية ، واعتقدوا انهم عباد كرام
معصومون من الذنوب ، وبلغ الرسل منهم احكام الله الى عباده حق التبليغ ،
وتحملوا المشاق في اداء الرسالة الواجبة (فلا تكونوا كالذين كفروا ببعض)
منهم و (آمنوا ببعض) لكي (تؤجروا) من الله جزاء لأيمانكم • ولما توهم
مما مر مساواتهم في الخصائص والفضائل استدركه بقوله (لكنه) اي لكن
الله (جل) ذاته و (علا) قدره (قد فضلا) رحمة وتفضلا منه (بعضا)
من الانبياء (على بعض) منهم (كما قد نزل) في نحو قوله تعالى [تلك الرسل
فضلنا بعضهم على بعض] الآية • ثم فصل وجوه التفضيل بقوله (باصله)
صلة لقوله « فضل » اي فضل الله بعضهم على بعض كسيدنا ومولانا محمد

بصفوة لقلبه ، بلووجه ، عرفانه ، تقاته ، عروجه
وبعموم دعوة وبعثة وكثرة الأحكام للشريعة

صلى الله عليه وسلم حيث فضله على غيره بكمال شرافة اصله من الآباء
والأمهات كما روى انه عليه السلام قال [لم يزل الله ينقلني من الاصلاب
الطيبة الى الارحام الطاهرة مصفى مهذباً لا تتشعب شعبتان الا كنت في
خيرهما] (و) شرافة (فرعه) كاشراف آل البيت النبوي الناتج من الزهراء
البتول رضي الله عنها (في الفطرة) اي الخلقة الخالصة من كدر الادناس
والأرجاس .

(و) فضله بـ (قربه) منه تعالى بتوفيقه على دوام الجهد في طاعته
(و) فضله بسبب (رفع ذكر) و (شهرة) له في العالم ، فانه تعالى قرن بين
اسمه واسم حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم في الأذان والاقامة والتشهد في
الصلاة وكلمتي الشهادة الموجبة للسعادة . وفضله (بصفوة) بالغة (لقلبه)
الشريف عن كل كدر كثيف . وفضله بـ (بلوجه) اي سعة جبهته وضياء
طلعه فخلق فيها ملاحاة جاذبة للقلوب بحيث لم يقدر احد من احبائه على
اختيار مفارقه . وعليه ما روى انه قال يوسف احسن مني وانا املح منه .
(و) عرفانه (بربه وصقاته وافعاله وادراك دقائق حكم اودعها في خليقته
وفضله بسبب (تقاته) مصدر واصله تقية بضم الفاء وفتح العين واللام
قلبت الياء الفا ، ومعناها هنا التنزه عن كدر الشرك والمعاصي والتعلق بالفاسد
بغيره تعالى كما روى عنه عليه السلام انه قال [انا اعلمكم بالله واتقاكم] .
وفضله بسبب (عروجه) في معارج السماوات اظهاراً لفضله على البريات
(و) فضله (بعموم دعوة) منه صلى الله عليه وسلم للناس (و) عموم (بعثة)
من الله له اليهم كما قال تعالى [وما ارسلناك الا كافة للناس] وذلك يقتضى

ديمومة الشرائع الرصاص	وميزه بنعم الخصائص
وكثرة للأمة المطيعة	وفوزه بالرتبة الرفيعة
وبدئه في الاذن للشفاعة	وخشية لله والضراعة
وميزه بكونه شهيدا	على الوري شقيا أو سعيدا
علوه بهمة سنية	سلوه عن نشأة دنية
زيادة السيادة السعادة	على انفس وقادة وقادة

ان تكون مشقته اكثر فيكون جزاؤه عليها اوفر ودائرة فضله اوسع (و) فضله بسبب (كثرة الأحكام للشريعة) التي بعث بها اليهم وفضله بسبب (ديمومة) مصدر بمعنى الدوام (الشرائع) اي الاحكام الشريعة (الرصاص) جمع رصاص بمعنى مرصوص اي محكم متين بحسب الحكم التي اشتملت هي عليها وموافقها للعقل السليم كما قال تعالى [انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون] وقال [يريدون ليطفئوا نور الله بفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون] وقال عليه السلام [لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله] .

(وميزه) اي فضله بتميز الله تعالى وتخصيصه اياه (بنعم) جمع نعمة (الخصائص) بمعنى الفضائل الخلقية والعملية التي خصها الله تعالى به مما ذكر في كتب السير (وكثرة للأمة المطيعة) له كما روى في الصحاح انه صلى الله عليه وسلم أرى امته وقد ملأت الخافقين وبشر بانه يدخل الجنة سبعون الفا منهم بغير حساب (و) فضله بـ (فوزه بالرتبة الرفيعة) في الدنيا فلم يتوقفه الله الا وقد اظهره على اعدائه وقهرهم ، وطهر الله بسبيل رحمة دعوته جزيرة العرب من ارجاس الشرك وادناس الضلال ثم نشر شريعته في الآفاق وبلغت امته في اقصر مدة ما لم تبلغه امة نبي قبله في اقرون

وثنيرة لمعجزات بارت جماعة ذوي تحدٍ حارت
بساطع الدوامع النقلية ولامع القواطع العقلية
وتكون معجزاته ذات بقاء ورسميه من بعده ذا ارتقاء

عديدة ، وكذلك في الآخرة بعثه اياه مقاما محمودا (و) فضله بـ (يدته)
صلى الله عليه وسلم اي ابتدائه (في الاذن) منه (للشفاعة) كما روى عن
ابي هريرة رضي الله عنه انه قال انا سيد ولد آدم يوم القيامة واول من
ينشق القبر عنه واول شافعٍ واول مشفع (و) فضله بكمال (خشية) منه
(الله) تعالى (و) بكمال (الضراعة) والابتهال اليه والعبودية له (و) فضله عن
طريق (ميزه) اي تميزه عن غيره من الانبياء (بكونه شهيدا على الوري)
اي كل فرد من افراد خليقته المكلفين يوم القيامة (شقيا) كان المشهود عليه
(او سعيدا) (و) فضله بـ (علوه بهمة سنية) اي مضيئة رفيعة المنال وسيدة
المجال بحيث لا تنزل لسفاسف الامور ورذائل الصدور (و) فضله بـ (سلوه) اي
فراغة قلبه الشريف (عن) كل (نشأة) اي ناشئة (دنية) منحطة القدر
من الدنيا وما فيها الا ما اوجب الله عليه النظر اليه والطموح له وفضله
بـ (زيادة السيادة) التي توجب (السعادة) الابدية له (على انفس) منورة
(وقادة) بنور فضله تعالى (و) على انفس (قادة) جمع قائد لاولى الالباب
الى طريق الحق والصواب كما روى انه صلى الله عليه وسلم قال [انا سيد
ولد آدم ولا فخر] فقد كان صلى الله عليه وسلم شجاعا مقداما يحجم
الأبطال ، واثقا بعصمة الله تعالى له في جميع المخاوف والاهوال ثابتا على
الحق والحقيقة صابرا على البلوى والمصيبة في كافة الاوقات والاحوال وفضله
عن طريق (كثرة لمعجزات بارت) اي اهلكت (جماعة) من الاعداء
والمعاندن (ذوي تحدٍ) اي معارضة له في دعواه النبوة بحيث (حارت)

والشكر في الرخاء والسراء والصبر في البأساء والضراء
وقوة الأيمان والأحسان ونسخه لسائر الأديان

اي تحيرت تلك الجماعة المجمععة على العداء له صلى الله عليه وسلم (بساطع اللوامع العقلية) التي هي معجزات الآيات الينيات (ولا مع انقواطع العقلية) التي هي سائر المعجزات التي اعترف باعجازها لهم اولوا العقول السليمة . هذا على ان يكون قوله « بساطع » صلة لقوله « حارت » ويجوز ان يكون متعلقا بالثبوت المستفاد من المقام اي وحيرتهم بمعجزات ثابتة بالادلة اللوامع العقلية والادلة القواطع العقلية . هذا وكثرة معجزاته صلى الله عليه وسلم تظهر بملاحظة ان مقدار اقصر سورة من القرآن الكريم معجز فيشتمل على اكثر من الف معجزة فضلا عن سائر معجزاته المشتهرة بين العلماء بسيرته المباركة (و) فضله بسبب (كون معجزاته) التي ظهرت على يديه (ذات بقاء) على مر الايام ، وذلك كمعجزات آيات الكتاب الكريم فانها كما قلنا معجزات عديدة كثيرة اعجزت فصحاء الانام وبلغاء الايام عن معارضتها من جهة بلاغتها ومخالفة اسلوبها لسائر الكتب المنزلة من السماوات ، ولالسايب كلام البشر من كافة الطبقات ، وشدة تأثيرها في القلوب السليمة من آفات العناد وقيود الخرافات ، ووقوعها بين طرفي الافراط والتفريط في كل مدح أو ذم أو سائر اصناف العبارات ، وهو بهذا الوصف الساطع البارع باق على ممر الايام الى يوم القيام (و) فضله بكون (رسمه) وحدود دينه المبين (من بعده) اي بعد وفاته (ذا ارتقاء) وانتشار في الآفاق مع ان معاديه ومعانديه بلغوا ذرى اوج العناد والعداء لأمحائه بكل وجوه الأمحاء (و) فضله بصدور (الشكر) منه له تعالى (في) حالة (الرخاء والسراء ، والصبر) منه (في) اوقات ورود (البأساء) من الأعداء (والضراء) الخارجة من الأرض والنازلة من السماء (و) فضله بـ (قوة الايمان) الواصل

لذا لذات سيد الأنام على جميع الأنبياء الكرام
ولأولى عزم على رسلهم ، لمرسل على النبي ، ليكتلهم
على الملائكة فضل تام عليهم الصلاة والسلام

الى مقام الاطمئنان (و) قوة (الاحسان) في عبادة الرحمن (و) فضله
بـ (نسخه) بشريعته الوافية بحاجة البشر في كافة النواحي الدينية والدنيوية
الآتية بالعدل المطلق على الوجه الحق والتيسير على العباد ، بحيث لا يقعون
بها في حرج من امر المعاش والمعاد المكلفة بما لا يخرج عن دائرة الاستطاعة
والطاقة الآخذة بالتوسط في جميع الاحكام القابلة للتطور المعقول بحسب
مصالح الأنام الى آخر الزمان (لسائر الاديان) • هذا •

(لذا) أي لذلك المقرر المذكور من الوجوه العديدة حصل (لذات)
حضرة (سيد الأنام) محمد صلى الله عليه وسلم (على جميع الأنبياء الكرام)
عليهم الصلاة والسلام (و) حصل (لأولى عزم) وحزم ومثانة من الرسل
وهم الخمسة المشهورون نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم
صلوات الله الصمد (على رسلهم) أي على الرسل من الأنبياء وحصل
(لكلهم) مرسلين أولا (على الملائكة) الكرام (فضل تام عليهم الصلاة
والسلام) وقد يستدل على افضلية الانبياء على خواص الملائكة بوجوه :
منها ان الله تعالى امر بسجود الملائكة لآدم والحكمة تقتضي الامر بسجود
الادنى للاعلى • ومنها ان الانبياء الكرام حازوا مراتب الكمالات العلمية
والعملية مع موانع النفس والطبيعة ، ولا ريب ان الطاعة والدوام عليها مع
الدوافع والموانع اشق وما كان اشق كان الجزاء عليه اوفى واكثر • هذا •
واما غيرهم فخواص الملائكة افضل من عوام البشر ، وعوام البشر العدول
افضل من عوام الملائكة • وما يتوهم من بعض الآيات من افضلية الملائكة على

المكيال السابع

ليس نبوةً بالأعمال بل محض فضل الله ذي الجمال
منصبهم عديم الأنعزال جسدهم في الرمس غير بال

المكيال الثامن

اولهم عالم الاسماء آدم وكونه من هؤلاء يعلم
من سنة اجماع أو كتاب ، انكاره كفر بلا ازياب

رسل البشر فضلا عن عامتهم فمدفوع ومأول بما يناسب المقام •

(المكيال السابع)

(ليس) وصف (نبوة) لاحد من الانبياء حاصل (بالأعمال)
والاكتساب (بل) هو (محض فضل) من (الله ذي الجمال) يختص بها
من شاء من عباده • واما سائر الأوصاف وان كان ايضا بفضله تعالى على
مذهب اهل الحق لكنه يوجد فرق بين الفضلين فانه اجري في الكون سنة
للأمور المكتسبة بترتيبها على الاسباب وقرران من باشرها نال المسبب ، واما
النبوة فلم يقرر لها سببا وطريقا تكتسب هي بها وانما يقال بمحض رحمته
وفضله و(منصبهم) اي الانبياء كما هو المستفاد من المقام (عديم الأنعزال ،
جسدهم) بعد الوفاة والدفن (في الرمس) اي التراب (غير بال) فقد ورد
الخبر بان الله تعالى حرم على الأرض ان تأكل أجساد الأنبياء • هذا •

(المكيال الثامن)

(اولهم) اي اول الانبياء هو (عالم الاسماء) ابو البشر (آدم) عليه
السلام علمه الله الاسماء كلها اثباتا لشرفه وكرامته على الملائكة (كونه من
هؤلاء) الانبياء الكرام (يعلم من سنة) فقد روى الترمذي من حديث

آخِرُهُمْ مُؤَخَّرٌ ، مَقْدَمٌ لَهُ إِفْتِقَارٌ وَغْنَى مُتَمِّمٌ
 مُكَمَّلٌ ، مُكَمِّلٌ ، نَفَّاعٌ عَبْدٌ ، مُطِيعٌ ، سَيِّدٌ ، مُطَاعٌ
 مَجَسَّمٌ ، مَكِيفٌ ، كَثِيفٌ ، رُوحٌ ، وَنُورٌ ، جَوْهَرٌ ، لَطِيفٌ ،
 مُسَجَّنَجَلٌ ، الوَصْفَيْنِ ذُو الْجَلَاءِ مُحَمَّدٌ ، خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ

أبى سعيد الخدري وحسنه مرفوعاً [أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر ،
 ويدي لواء الحمد ولا فخر ، وما من نبي يومئذٍ آدم فمن سواه إلا تحت
 لوائي] ومن (اجماع) أئمة الأمة على نبوته (أو) بمعنى الواو أي ويعلم
 من (كتاب) فانه ناطق بانه امر ونهي للتبليغ ولم يكن في زمنه نبي آخر فهو
 بالوحي ويكفي للتبليغ باديء بدء وجود زوجه حواء ام البشر و (انكاره)
 أي انكار نبوته كما هو عند البراهمة (كفر بلا ارياب) ثم المشهور ان عدد
 الرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر والمذكور منهم في الكتاب آدم وادريس
 ونوح وهود وصالح وابراهيم ولوط واسماعيل واسحاق ويعقوب ويوسف
 وأيوب وشعيب وموسى وهارون وداود وسليمان وعزير والياس واليسع
 وذو الكفل ويونس وعيسى وسيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهم
 و (آخرهم) أي آخر الأنبياء ذات (مؤخر) في الظهور بجسمه (مقدم) في
 الشهود بروحه (له افتقار) مطلق الى الله (وغنى متمم) عما سواه (مكمل)
 من فضل مولاه الكريم بحلية الخلق العظيم (مكمل) لمن اجابه من الانس
 والجن بفيض ارشاده العميم (نفاع) لاهل كافة البقاع بتبليغ دينه الكثير
 الانتفاع (عبد مطيع) لله العلام و (سيد مطاع) للمسلمين من الأنام (مجسم)
 في الخلقة و (مكيف) بالكيفيات اللاتقة (كثيف) جسمه الموجود في عالم
 المادة وهو (روح ونور) و (جوهر لطيف) في عالم المعنى وهو بقلبه المنير
 (مسجنجل الوصفين) أي مرآة ومظهر لوصف الجمال الرحماني والجلال

مولدُهُ بمكة المطهرة مدفنه المدينة المنورة
وبعد الأربعين فيها بعثه عشرة أخرى صحيح لبثه
وبالمدينة ثلاثة عشر أخرى بنصر وبفتح وظفر
ما كان في حرب له هزيمة ذو الحُسْن والشَمائل النظمة

الصمداني (ذو الجلاء) والضياء لاستغراق قلبه وروحه في استفاضة النور
والفيض من الله المعبود وهو نبي زكي له في كتب العهود القديمة القاب
واسماء واسمه العلم المشهور المذكور في القرآن (محمد) صلى الله عليه وسلم
(خاتم الانبياء) والرسل الكرام •

(مولده) عام الفيل سنة خمس مائة وسبعين من ميلاد المسيح قيل فجر
ليلة الاثنين الثانية عشر من شهر ربيع الأول المصادف لليوم العشرين من
نيسان الرومي (بمكة المطهرة) و (مدفنه) بعد وفاته يوم الاثنين حين زاغت
الشمس من اوائل ربيع الاول عن عمر بلغ ثلاثا وستين سنة (المدينة المنورة ،
وبعد الأربعين) سنة من ولادته (فيها) اي في مكة المكرمة (بعثه) من الله
رحمة للعالمين ، وكان بغار حراء وفي اليوم الثامن عشر من شهر رمضان
و (عشرة) سنوات (أخرى) بعد الأربعين (صحيح لبثه) صلى الله عليه
وسلم بعد بعثته في مكة (و) لبثه (بالمدينة) المنورة بعد هجرته منها اليها
(ثلاثة عشر) اي ثلاث عشرة سنة (أخرى) والراجح عند اهل السير ان
الامر بالعكس ولبثه بعد البعثة في مكة كان ثلاث عشرة سنة ، وفي المدينة
بعد الهجرة عشر سنوات ، وكان صلى الله عليه وسلم فيها مؤيدا من الله
لاخلاص اصحابه المهاجرين والانصار وجهادهم لله حق الجهاد وبذلهم
النفس والنفيس في سبيل الدين والأرشاء (بنصر) على الأعداء (وبفتح)
لبقاع عديدة من جزيرة العرب (وظفر) بمرامه السامي (وما كان)

بعض أصوله الكرام الشرفاء تبركاً نأخذ من « ذات الشفاء »
محمد «ص» نينا ان يتنسب فهو ابن عبد الله عبد المطلب
هاشم من عبد مناف بن قصي كلاب مرة بن كعب بن لؤي

صلى الله عليه وسلم (في حرب له) من الحروب التي حضرها بذاته المقدس
وهي عشرون حرباً على ما في كتب السير (هزيمة) ابداء (ذو الحسن)
والجمال والكمال في الخلق والخلق انكريمة (والشمال) العالية
(النظمة) وان اردت الاقتباس من انواره الكريمة فراجع كتب السير
المعتبرة لا سيما كتاب « المواهب اللدنية » للشيخ الامام المحدث الشهير ابن
حجر العسقلاني ففيها دراية وكفاية .

و (بعض اصوله الكرام الشرفاء ، تبركاً نأخذها (من) كتاب (ذات
الشفاء) المنظوم في بيان سيرة سيدنا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم ،
وهو قوله (محمد نينا ان يتنسب فهو ابن عبد الله) بن (عبد المطلب) ويدعى
شيبة الحمد لانه ولد وفي رأسه شيبة وكثر حمد الناس له وهو ابن (هاشم)
وهو عمرو والعلاء لقب به لعلو مرتبته وهو : ولد (من) صلب (عبد مناف)
واسمه المغيرة ، ويقال له قمر البطحاء ، لحسن وجهه وجماله ، وهذا هو
الجد الثالث لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، والجد الرابع لعثمان بن عفان ،
والجد التاسع لامانا الشافعي رضي الله عنهما (بن قصي) واسمه زيد وقيل
يزيد وقيل مجمع ، وقيل له قصي لانه قصي اي بعد عن عشيرته الى اخواله
بني كلب في ناديم (بن كلاب) واسمه حكيم ولقب بـ كلاب لانه كان
يحب الصيد واكثر صيده كان بالكلاب ، وهو الجد الثالث لآمنة ام النبي
صلى الله عليه وسلم فانها آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن
(مرة) وهو الجد السادس لابي بكر رضي الله عنه والامام مالك يجتمع

غالب فهر مالك بن نصر
مدركة بن الياس نجل مضرا
الى هنا متفق عليه
وامه آمنة من وهب من
وبعد اخذ ذا المقول نحن
كنانة خديمة ذي الفخر
نزار من معد عدنان انبرى
واختلفوا من آدم اليه
عبد مناف زهرة كلابهين
الى الصلاة والأصول نحنو

معه صلى الله عليه وسلم في هذا الجد (ابن كعب) وهو الجد الثامن لعمر
رضي الله عنه (بن لؤي) بن (غالب) بن (فهر) سماه ابوه فهرا ، وقيل
هو لقب واسمه قريش والغالب ان يكون لقبا لقولهم انما سمي قريشا لانه
كان يقرش اي يفتش عن خلة المحتاج فيسدها بماله ابن (مالك بن نصر)
ولقب لنضارته وحسنه واسمه قيس وهو جماع قريش عند الفقهاء ، فلا يقال
لاحد من اولاد من فوقه قريش بن (كنانة) قيل له كنانة لستره على قومه
وحفظه على اسرارهم ابن (خديمة ذي الفخر) بن (مدركة) واسمه
عمرو ، وسمي مدركة لدرك كل عز وفخر في آبائه (بن الياس نجل
مضرا) وقيل له مضر الحمراء ؛ لانه لما اقتسم هو واخوه ربيعة مال والدهما
اخذ مضر الذهب فقيل له مضر الحمراء واخذ ربيعة الخيل وقيل له ربيعة
الخيل • وفي رواية لا تسبوا مضر فانه كان على ملة ابراهيم ، ومما حفظ
عنه من يزرع شرا يحصد ندامة ابن (نزار) بكسر النون والامام احمد بن
حنبل رضي الله عنه يجتمع معه صلى الله في هذا الجد (من معد) بن
(عدنان انبرى) برى القلم نحتة فانبرى • ونسبه الشريف من عبدالله
(الى هنا) اي عدنان (متفق عليه) بين علماء الأنساب كما انهم اتفقوا على
اتصال السلسلة المذهبة بسيدنا اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام (و) لكنهم
(اختلفوا من) سيدنا (آدم اليه) اي الى عدنان في افراد السلسلة واسمائهم

افضل الصلاة والتسليم عليه من حيشة التعظيم

(المكيال التاسع)

اصوله الشراف ، من ابيه وامته لآدم النيه ،
جماعة خلقها مهذبة ، سلسلة خلقها مذهبة ،
زهرة عن دنس الاشراك وافق جمع من اولي الادراك
في ذلك الامام فخر الدين حججهم كالعلم الرصين

(وامه) صلى الله عليه وسلم (آمنة) وهي ولدت (من وهب) وولد هو
(من عبد مناف) بن (زهرة) بن (كلاب) الجد الخامس للنبي صلى الله
عليه وسلم وانما اضيف الى (هن) الراجع الى من تقدم باعتبار الجماعة
للوزن (وبعد اخذ ذا المقول) المنقول للتبرك (نحن) ضمير المتكلم مع
الغير (الى) تقديم (الصلاة) والسلام التامين (و) بحث طهارة (الأصول)
لحضرته (نحنو) اي نميل وفيه جناس (ف) نقول (افضل الصلاة والتسليم
عليه) وعلى اله وصحبه (من حيشة التعظيم) والتكريم .

المكيال التاسع

(اصوله الشراف) جمع شريف (من ابيه وامه) صلى الله عليه وسلم
(لآدم النيه) الوجيه (جماعة) اولوا فضل وبراعة (خلقها) اي اخلاقها
(مهذبة) مما ينافي طبائع الأحرار الاخيار وهي (سلسلة خلقها) المتداخلة
(مذهبة) بذهب الفضل والحسب (طهرة) جمع طاهر (عن دنس
الاشراك) بالله العظيم ، وهذا ما ذهب اليه الامام فخر الدين الرازي
(وافق جمع من اولي) الفضل و (الادراك في ذلك) المذهب رأى (الامام
فخر الدين) رحمهم الله و (حججهم) عليه (كالعلم) والطود الرزين
(الرصين) منها احاديث مروية تدل على فضل اصوله وكونهم اخيارا كقوله

لا سيما اصلاه والبداه لنعم ما اجتهدهم ابداه
انهما كانا زمان الفترة ما بلغت اليهما من دعوة
وزحزحا عن ظلمة التشريد كانا لدى مشعلة التوحيد

صلى الله عليه وسلم [لم يزل الله ينقلني من الاصلاب الطيبة الى الارحام
الطاهرة مصفى مهذبا لا تتشعب شعبتان الا كنت في خيرهما] ومنها ان
المشركين نجس ولا يليق بمقام النبي الكريم ان يخرج من اصل مدنس
بدنس الكفر والاشراك . ولا بعد ، فضلا عن الاستحالة والامتناع العادي ، ان
يعيش الموحّد في قوم مشركين محتفظا بمبدئه وعقيدته ، فانا نرى رجالا
مخلصين مسلمين يعيشون بين اظهر الكفرة ويحافظون على مبادئهم
ومعتقداتهم عشرات السنين ، ولهم في عين الحال مداراة ومعاشرة معهم في
الامور الاعتيادية ومن ذهب الى هذا ادعى ان آذر عم ابراهيم الخليل
لا ابوه ، وانما دعاه ابا علي حسب التقاليد المرسومة بينهم ، او لموت ابيه
حين طفولته وتربيته في حجر عمه (لا سيما اصلاه والبداه) الكريمان عبدالله
وآمنة فانهما كانا طيبين طاهرين عن دنس الاشراك لما افاده بقوله و(لنعم ما
اجتهدهم) اي اجتهد اولئك العلماء الذاهبين الى طيب اصله صلى الله عليه
وسلم (ابداه) اي اظهره فمنه (انهما كانا لزمان الفترة) اي انقطاع الوحي
والرسالة من الله الى الخلق فانه لم يكن بين سيدنا المسيح وسيدنا محمد
صلى الله عليهما وسلم رسول الى الناس لا من اولاد اسماعيل ولا من بني
اسرائيل واتباع المسيح شردوا وبعثوا بظلم الجبابرة فلم يكن اذ ذاك رسالة
و لا تبليغ لشريعة الرسول السابق ولذلك (ما بلغت اليهما) اي الى الوالدين
شيء (من دعوة) الى التوحيد فكانا في حكم المؤمنين لقوله تعالى [وما كنا
معذنين حتى نبعث رسولا] (و) منه انهما (زحزحا) اي اخرج الوالدان
الماجدان وبعدا (عن ظلمة) الاشراك و(التشريد) والنفور عن التوحيد

أحياهما تفضّلُ الرحمنُ مِيزاً عن أهل ذلك الزمان
ليُتَحَفّا بِشَرَفِ الأيمان بحضرة النبي ذي الفرقان
وما يخالفُه ذاك مهملٌ ضعيف أو منسوخ أو مأول
فلا ترم ضعيفة الدلائل إذ نحن في الأثبات للفضائل

لأنهما (كانا لدى) طلوع (مشعلة) شمس (التوحيد) وكان الناس إذ ذاك
في بداية يقظة وطليلة نهضة اعتقادية ولم يكن للشرك دعاية قوية بين
الناس • ولما كانا هما في أوائل نشأة الشباب لم يتبعا القدماء المعتنقين لعبادة
الاصنام وتقاليد الوثنية وكان لهما حال صاف وقلب فارغ • ومنه انه
(أحياهما تفضل) الاله (الرحمان ميزا) اي تميزا لهما (عن أهل ذلك
الزمان) وانما أحياهما (ليتحفا بشرف الأيمان) والاذعان (بـ) نبوة (حضرة
النبي ذي الفرقان) وان كانا من أهل النجاة ، ولو لم يكن ذلك الأحياء ،
لتصادفهما لزمان الفترة كما مر آنفا (و) كل (ما يخالفه) اي يخالف
ما ذكرنا كما روى انه سئل عن حال ابويه فقال انهما في النار فـ (ذاك مهمل)
عن الاعتبار لا يعول عليه لانه اما مروي (ضعيف) السند لا يوثق به
ولا يليق بالاستدلال به (أو) الأخبار به (منسوخ) بالأخبار بمنافيه
(أو مأول) بانه كان قبل واقعة خارقة الأحياء أو قبل علمه صلى الله عليه وسلم
بواقع حالهما (فلا ترم) أيها المدعي لشركهما (ضعيفة الدلائل) واقتنع بما
أتينا به في بيان برائتهما عنه ولو كان ضعيفا ايضا (إذ) انت في مقام اثبات
رذيلة الشرك والأصل عدمها فوجب ان يكون الدليل المثبت لها قويا قطعيا
(ونحن في) مقام (الأثبات للفضائل) الموافقة لأصل البراءة فيكفي الدليل
الضعيف • هذا • ولما كان في قوله السابق محمد خاتم الأنبياء دعويان
أحدهما انه صلى الله عليه وسلم نبي الله والثانية انه خاتم الأنبياء ذيل المقام
بأبائهما فقال تمةً للمكيال التاسع •

بقية الصبرة

مع ان في سيرته دلالة قد ادعى النبوة والرسالة
والمعجزات الباهرات اظهرا كلاهما الى الورى تواتر

(بقية الصبرة) الاولى

(مع ان) اي لاحظ ما تقدم من بيان شمائله الكريمة المناسبة لمقام
نبوته صلى الله عليه وسلم مع هذا الدليل وهو ان (في سيرته) واحواله
الشريفة لمن لاحظها بعين الأنصاف (دلالة) جلية على كونه صلى الله عليه
وسلم نبيا ورسولا من الله تعالى الى كافة البشر فقد علم انه صلى الله عليه وسلم
(قد ادعى النبوة والرسالة ، والمعجزات الباهرات) من القرآن الكريم
وغیره (اظهرا) على المتحدين ، وكل من كان كذلك فهو نبي الله ورسوله
صلى الله عليه وسلم • اما الكبرى فبالبدیهة • واما الصغرى فلما افاده بقوله
(كلاهما) اي كلا الامرین من دعوى النبوة والرسالة واظهار المعجزة نقل
(الى الورى تواترا) اما دعواه للنبوة والرسالة فتواتره ظاهر • واما اظهاره
للمعجزة فلان من جملة ما اتى به من المعجزات القرآن الكريم وهو معجز •
اما انه اتى بالقرآن فالتواتر وهو موجود محسوس ملموس بيننا • واما انه
معجز فلتواتر انه تحدى به بلغاء العرب بل بلغاء الأنس والجن وهم مع
كون بلاغتهم في درجة عالية ، بحيث تخضع لها الرقاب عجزوا عن معارضة
اقصر سورة من سورة حتى رموه بالسحر المدهش للألباب وانتقلوا من
المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ، ولو عارضه احد بالمثل لنقل الى
الناس لتوفر الدواعي على النقل • هذا فضلا عن سائر المعجزات التي اتى بها
وبلغ القدر المشترك منها حد التواتر • ثم ما ذكره كان دليلا على اصل نبوته

دليل كون ذلك الجنب خاتمهم « ما كان » في الأحزاب
لذلك المطلوب ايضا يهدى
قال ذروا معرفة الحقائق
الى جنب الحق والارشاد
اعلامهم ما يعجز العقول
تحرير تقرير لأسنى الحجج
خاتمهم « ما كان » في الأحزاب
قول النبي « لا نبي بعدي »
فائدة الشرع هدى الخلائق
ليصلح المعاش والمعاد
عنه ومنه بهت الفحول
ازالة الشبهة ذات العوج

ورسالته واما (دليل كون ذلك الجنب خاتمهم) اي خاتم الانبياء عليهم
الصلاة والسلام فمن الآية (ما كان في) سورة (الأحزاب) من قوله تعالى
[ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين] ولا
يخفى ما في قوله ما كان من اللطافة • ومن الخبر ما افاده بقوله (لذلك
المطلوب) وهو كونه صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء (ايضا) كالأية
المذكورة (يهدى قول النبي) صلى الله عليه وسلم (لا نبي بعدي) ومن
الطريق العقلي ما افاده بقوله (قال ذروا) اي اصحاب (معرفة الحقائق)
ان (فائدة الشرع) المبعوث به الرسول الكريم امور منها (هدى الخلائق
الى) معرفة (جنب الحق) سبحانه وتعالى (ومنها) الارشاد (للعباد الى
آداب واخلاق وافعال وتروك تقوم الأنسان من كافة بواحي الأنسانية
(ليصلح) بها امر (المعاش) في الدنيا (والمعاد) في الآخرة ومنها (اعلامهم)
اي العباد (ما) من الخفيات التي يعجز العقول بالاستقلال (عن) ادراكه
(ومن) جهته (بهت العلماء) والفلاسفة (الفحول) كأحوال بعض الأدوية
والسموم النافعة والضارة واوضاع البزرخ واهوال النشأة الأخرى • ومنها
(تحرير وتقرير لأسنى الحجج) واوضحها في مسائل الذات والصفات
فانه لم تبلغ الفلاسفة في القرون السابقة الى معلومات تستفاد من نحو آيتين

اكمال' ديننا واتمام' الألسى رضاه الاسلام وقد تكفلا
شرع نينا الكريم الأفضل بذيك بالوجه الاتم الأكمل
يفصح عما قد مضى يقينا « اليوم اكملت لكم » لدينا
ما بالخلائق من افتقار فكان ختم' الأنبياء الأبرار

أو ثلاث كقوله تعالى [والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم
الله لا اله الا هو الحي القيوم] وقوله [لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا]
وقوله [وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم] وقوله [او ليس الذي
خلق السماوات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت
كل شيء] واليه ترجعون] ومنها (ازالة الشبه ذات العوج) الواردة على
قلوب الناس في مواضع الريب والألباس • ومنها (اكمال ديننا) معاشر
المكلفين علما وعملا اصلا وفرعا بالتنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على
اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد (واتمام الألى) بالقصر اي النعمة التي
هي الهداية والتوفيق و(رضاه) اي المولى سبحانه (الاسلام) ديننا لنا بعد ان
هدى الأنام اليه ووقفهم عليه (وقد تكفلا شرع نينا الكريم الأفضل بذيك)
الامور المذكورة (بالوجه الاتم الاكمل) الذي لا مزيد عليه (يفصح عما
قد مضى) افصاحا (يقينا) آية (اليوم اكملت لكم لدينا) أي الى قوله تعالى
« ديننا » وهي قوله تعالى [اليوم اكملت دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت
لكم الاسلام ديننا] (ما) بقى بعده (بالخلائق) المكلفين (من افتقار) الى
شريعة اخرى (فكان) صاحب ذلك الشرع الأتم وهو سيدنا محمد صلى الله

بدا نبوة المسيح وبله وبعده لان متابعا له
يُدفن عنده بمن اكتفا بالبصرين هل ترى اهل الصفاء

هذه هي الصبرة الثانية منها فالمكيال الاول

لله عزّ وعلا عبادٌ جبيلٌ في طبعهم الرشادُ

عليه وسلم (ختم الانبياء) والمرسلين (الأبرار) يقينا ولا يرد عليه نزول
سيدنا المسيح من السماء بعده مع انه من المرسلين لانه (بدا) وظهر (نبوة
المسيح قبله) اي قبل سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (وبعده) اي بعد
وفاته ونزول المسيح (كان متابعا له) في أحكام دينه ثم يموت و(يدفن عنده)
صلى الله عليه وسلم وان تسألني قائلا (بمن اكتفا) هذان الرسولان العظيمان
عيسى المسيح ومحمد المليح ، قلت جوابا : اكتفا بالخليفتين الشريفين اللذين
عبر عنهما النبي العربي صلى الله عليه وسلم وعن منزلتهما (بالبصرين) في
ما روى من الحديث الشريف (هل ترى) يا (اهل الصفا) حسن موضع
مدفن الخليفتين من الرسولين الكريمين • ومن حواشيه هنا : فامعن النظر في
هذا الشطر بل في الشطر بالبصرين واستنبط المعنيين بل المعاني •

(هذه هي الصبرة الثانية منها فالمكيال الاول)

الايمان بالملائكة له مراتب اربع : الأولى الايمان بوجودهم • والثانية
الايمان بعصمتهم عن الذنوب • الثالثة الايمان بانهم وسائط عادية بين الله
وبين عباده وان كل قسم منهم موكل على قسم من الاعمال • الرابعة الايمان
بان كتب الله انما وصلت الى الانبياء والمرسلين بواسطتهم وكل ذلك يؤخذ
مما سيأتي (لله عز) شأنه (وعلا عباد) يسمون في عرف الشرع بالملائكة
(جبل) اي خلق (في طبعهم) وحقيقتهم (الرشاد) والوصول الى الحق

نورية" اجسامهم لطيفة وغير ذا مقالة ضعيفة
جماعة" صفية المرائك اشتهروا في الشرع بالملائك

المكيال الثاني

ما يأمرون يفعلون ما عتوا وما عصوا ، وبخلاف ما خطوا
بحسب الرتبة ذو الجناح ذو عصمة عن وصمة الجناح

علماء وعملاء (نورية اجسامهم لطيفة وغير ذا) المذكور وهو كونهم عقولا
مجردة عن المادة أو نفوسا مجردة متعلقة بالافلاك كما ذهب اليه الفلاسفة
(مقالة ضعيفة) ليس عليها شبهة فضلا عن حجة ، ومخالفة لعرف الشرع
المبعوث به النبي الكريم وهم (جماعة صفية المرائك) جمع عريكة بمعنى
الطبيعة اي ان طبيعتهم صافية عن الاجرام الظلمانية والآثام النفسانية
(اشتهروا في الشرع) الشريف (بالملائك) جمع ملاك بمعنى ملك .

(المكيال الثاني) في عصمتهم عن الذنوب

اتفق اهل السنة على انهم عباد معصومون عن الذنوب (ما يؤمرون)
به (يفعلون) وما ينهون عنه ينتهون عنه (ما عتوا) عن حكم ربهم بنقير ولا
قطمير (وما عصوا) امره في صغير ولا كبير (وبخلاف) لمسلك الحق
(ما خطوا) خطوة في المسير ، وقد بين ذلك سبحانه وتعالى في عدة آيات
منها قوله تعالى [لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون] وكل منهم
(بحسب الرتبة) وتفويض الاوامر اليه (ذو الجناح) قال تعالى جاعل الملكة
اولى اجنحة مشى وثلاث ورباع واكد ما مضى بقوله (ذو عصمة عن وصمة)
اي عيب (الجناح) بضم الجيم اي الاثم . واما المنكرون لعصمتهم فتمسكوا
بوجوه منها انه لما قال تعالى لهم [اني جاعل في الارض خليفة] اغتابوا آدم

وفي جواب قولهم « اتجعل » مَنْ عَلِمَ الْحِكْمَةَ لَا يُعْطَلُ
ولم يكن ابليس مِنْ اَوْلَاءِ تَغْلِيهِمْ عِلَّةُ الْاِسْتِثْنَاءِ
قِصَّةُ مَنْ بِبَابِلَ الشَّهِيرَةِ يَرُدُّهَا جَمَاعَةٌ كَثِيرَةٌ
مَا عَذَّبَا كَفَرَقَهُ الْاَعْدَاءُ بَلْ عَوَّبَا عِتَابَ الْأَنْبِيَاءِ
وَبِالْقِرَاءَةِ بِكْسَرِ اللَّامِ يَنْدَفِعُ الْاِيرَادُ بِالتَّمَامِ

واولاده ، واستبعدوا خلق الله لهم استبعاد استنكار ، واعجبوا بانفسهم من
حيث ان لهم التسييح والتقديس • ومنها ان ابليس مع كونه منهم بدليل
الاستثناء ابي امر الله تعالى بالسجود واستكبر وكان من الكافرين • ومنها
قصة هاروت وما روت فانهما كانا ملكين نزلوا الى ارض بابل وقد روى انهما
معذبان لارتكابهما العمل بالسحر • و اشار الناظم الى رد الاول بقوله (وفي
جواب) الاثم المستفاد من (قولهم اتجعل) فيها من يفسد فيها ويسمك
الدماء الآية (من علم الحكمة) وادرك حقيقة الامر كما هي ، او ادرك ان
سؤالهم كان استفسارا عن حكمة خلق آدم واولاده مع ان الظاهر من
طبائعهم ارتكاب الآثام والاجرام وهناك جمع يعبدون الله كما امروا ، لا عرض
الشبهة وايراد الاعتراض ولا اغتيالهم فان الغيبة للموجود على موجود
(لا يعطل) والى رد الثاني بقوله (ولم يكن ابليس من اَوْلَاءِ) الملائكة بل
كان من الجن ففسق عن امر ربه و (تغليبهم) اي تغليب الملائكة عليه حيث
كان فردا واحدا مغمورا في ما بينهم (علة الاستثناء) له عنهم ومن دخل
قوما فهو منهم • والى رد الثالث بقوله (قصة من) اي الملكين اللذين نزلوا
(ببابل الشهيرة) نعت للقصة وهي انهما نزلوا لتعليم السحر فعملا به وعذبهما
الله عليه (يردها جماعة كثيرة) من المحققين ، حيث قالوا انهما كانا يعلمان
الناس السحر لادحاض دعاوي الساحرين اذ ذاك للنبوة ببث علم السحر بين

المكيال الثالث

ليس بهم شيء باي صورة من صفة التأنيث والذكورة
اذ لم يرد بذاك اصلا نقل ولا على ذلك دل عقل

الناس ؟ حتى يعلموا ان السحر فن مكتسب لا معجزة موهوبة ويعارض
السحر بالسحر وتجلي حقيقته ، وهما ما عملا به ابدا وما عذبهما الله قطعا ،
ولو سلمنا انهما عملا به في صورة المثال تكملة لتعليم التلامذة الجهال فليس
ذلك ذنبا كبيرا ولا صغيرا وانما هو خلاف الأولى (وما عذبا) والضمير راجع
الى من باعتبار الملكين (كفرقة الاعداء) المرتكبين للذنوب (بل عوتبا) على
ذلك (عتاب) الله تعالى (الانبياء) على خلاف الاولى والمحجوب • وهذا كله
على قراءة ملكين بفتح اللام (و) اما (بالقراءة) له (بكسر اللام) المفيدة انهما
من البشر فـ (يندفع الايراد بالتمام) ولو عملا بالسحر وعذبا عليه لان الكلام
في عصمة الملائكة وقد ذكر ذلك البيضاوي في تفسيره بقوله وقيل رجلين
سميا ملكين باعتبار صلاحهما ، ويؤيده القراءة بالملكين بكسر اللام انتهى ،
قلت ويفسر حينئذ قوله تعالى [وما انزل على الملكين] بالانزال بطريق الألهام
أو بالتوفيق لنبوغهما في علم السحر •

(المكيال الثالث)

(ليس بهم) اي بالملائكة الكرام (شيء باي صورة من صفة التأنيث
والذكورة ، اذ لم يرد اصلا) لا في الكتاب ولا في السنة (بذاك) الوصف
المسلوب (نقل ، ولا على ذلك) المذكور (دل) دليل مأخوذ من (عقل)
وما لم يكن بديها ولا دل عليه دليل ينفي البتة •

المكيال الرابع

يصدر منهم عمل عجاب « لا ريب فيه ذلك الكتاب »
باي شكل قصدوا تشكلوا بغير امر ربهم ما نزلوا
سَفَرَة " بررة " كرام بدا لكل واحد مقام

(المكيال الرابع)

(يصدر منهم عمل "عجاب") وهو ما يتعجب منه ويقال لما جاوز حدّ
العجب (لا ريب فيه) اي في صدور العمل العجاب واستأنف للاستدلال
عليه بقوله (ذلك الكتاب) والمحسوس الحاضر عندكم هو الكتاب الذي
يحكى ما فعلوا بقوم عاد و ثمود وما صنعوا لسليمان بن داود عليهما السلام
وهم (باي شكل قصدوا) التشكل به من الاشكال المناسبة لكرامتهم
(تشكلوا) فقد ثبت تشكل سيدنا جبريل في بعض احيان نزوله بالوحي على
النبي صلى الله عليه وسلم بصورة دحية الكلبي • وهم (بغير امر ربهم ما
نزلوا) عن مقامهم المعلوم لاي مقام لا بالوحي ولا بغيره • ومنهم (سفرة)
اي كتبة ينتسخون الكتب من اللوح المحفوظ على انه جمع سافر من السفر
وهو الكتابة ، أو رسل يسفرون بالوحي بين الله وبين الانبياء على انه جمع
سفير من السفارة بناء على انه كما ينزل جبريل بالوحي ينزل غيره من الملائكة
التابعين له في ذلك ، ويجوز ان يكون المراد السفارة بالألهام في قلوب العباد
الكرام (بررة) جمع بار بمعنى المطيع أو الصادق (كرام) عند الله عز وجل
أو متعطفون على المؤمنين (بدا لكل واحد) منهم (مقام) قال تعالى حكاية
[وما منا الا له مقام معلوم] اي مرتبة أو وظيفة خاصة لانتعداها •

المكيال الخامس

منهم مَنْ بالوحي كان ينزل
وَمَنْ بِأَعْمَالِ الْوَرَى يُقَيِّضُ
وَمَنْ بِهِ عُلِّقَ نَفْحُ الصُّورِ
وبعضهم عَراهم الشُّهُودُ
أربعةٌ منهم ذُوو المعالي
وَإِذَا تَجَلَّى الْهَيْئَةُ الْعَلَانِيَةُ
وبعضهم خَزَنَةُ الْجَنَانِ
وَمَنْ بَارْزَاقِ الْوَرَى يُوَكِّلُ
وَمَنْ بِهِ أَرْوَاحُنَا قَدْ تُقَبِّضُ
لموتِ الأنفس وللنشورِ
فَمَا دَرَوْا هَلْ عَالَمٌ مُوجُودٌ ؟
حَمَلَةُ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ الْعَالِي
« يَحْمِلُهُ يَوْمُئِذٍ ثَمَانِيَةُ »
وَأَمْرُهُمْ بِحَضْرَةِ « الرِّضْوَانِ »

(المكيال الخامس) في بيان وظائف بعض منهم

(منهم من بالوحي) من الله الى أنبيائه (كان ينزل) قبل ختام النبوة
كجبريل (و) منهم (من بارزاق الورى يوكل) كميكائيل (و) منهم (من
بأعمال الورى يقبض) يقدر ويسبب (و) منهم (من به ارواحنا قد تقبض)
إذا جاء الاجل المسمى (و) منهم (من به علق) وربط (نفخ الصور) مرتين
مرة (لموت الانفس) الأحياء (و) مرة (للنشور) أي احياء الاموات وبعضهم
من القبور الى ساحة الحساب (وبعضهم عراهم) أي عرض عليهم (الشهود)
أي ظهور تجليات الحق سبحانه واستغرقوا فيها وذهلوا عن غيرها (فما دروا
هل عالم) من العوالم (موجود) و (أربعة) اشخاص (منهم ذووا المعالي)
أي الدرجات العالية وهم (حملة العرش العظيم العالي) على غيره (وإذا
تجلى الهيئة) الصمدانية (العلانية) على كل ذي بصيرة (يحمله) أي
العرش (يومئذ ثمانية) الأربعة السابقون وأربعة أخرى لاحقون (وبعضهم
خزنة الجنان) الخزنة جمع خازن من يتولى حفظ الشيء (وأمرهم بحضرة
الرضوان) اسم لرئيسهم (وبعضهم خزنة للنار ، وأمر مالك) وهو علم

بعضهم خزانة للنار وأمر « مالك » عليهم جار
منهم الزبانية على سقر أو منهم العدة تسعة عشر
منهم « المنكر » والنكير » وبعضهم مبشر بشير

المكيال السادس

ما يلفظ العابد والعنيد إلا لديه الملك العتييد
ن كل من يكسب أو يكتسب لما عليه ملك محتسب

رئيسهم (عليهم جار ، ومنهم) أي من خزانة النار (الزبانية) جمع زبانية
بمعنى الشديد وتمررد الجن والانس والشرطي (على سقر) وسمى بها
ملائكة العذاب لدفعهم اهل النار اليها (أو منهم) أي من مطلق الملائكة
كالابغاض السابقة و(العدة) لها (تسعة عشر) شخصاً أو صنفاً (ومنهم
المنكر والنكير) وهما الملكان اللذان يسألان الميت الشقي عن ربه وعن نبيه
وعن دينه (وبعضهم مبشر) و (بشير) وهما الملكان اللذان يسألان
السعيد عما ذكر .

(المكيال السادس)

في مراقبة الملائكة للأعمال وفي تصرفاتهم في ما أذنوا فيه

(ما يلفظ) أي ما يتلفظ الانسان المكلف (العابد) لله تعالى (والعنيد)
أي العاصي المعاند له بكلام (إلا) حضر (لديه الملك) الرقيب على اعماله
(العتيد) أي المعد لذلك (ان) نافية (كل من يكسب) بدون اعتمال
(أو يكتسب) به عملاً ما من الخير والشر (لما) بمعنى إلا (عليه) أي على
ذلك الكاسب أو المكتسب (ملك) حافظ لأعماله (محتسب) عليها ويكتب
ما فيه ثواباً أو عقاباً في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها وفي
الحديث كاتب الحسنات أمين على كاتب السيئات فاذا عمل حسنة كتب ملك

بل كل ما اوجدته تعالى كان عليه ملكاً احالاً
تصرفوا باذنه ودبروا وصدقوا صدقوا في ما اخبروا
كثرتهم في غاية لا يعلم الا جنابه تعالى الاعلم

اليمن عشراً ، واذا عمل سيئة قال صاحب اليمين لصاحب الشمال دعه سبع
ساعات لعله يسبح أو يستغفر (بل) ترق عما سبق (كل ما اوجدته) الله
(تعالى كان عليه ملكاً) من ملائكته (احالاً) لتربيته وحفظه الى اجله
(تصرفوا) اي الملائكة الموكلون على الاشياء (باذنه) تعالى (ودبروا)
أمورها (وصدقوا) الله تعالى فيما فوض اليهم فانهم لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يأمرون فـ(صدقوا) ائمة الدين (في ما اخبروا) به من احوال
الملائكة فانه من الممكنات وقد اخبروا الصادق قال تعالى [ما يلفظ من قول
الا لديه رقيب عتيد] وقال [ان كل نفس لما عليها حافظ] وقال [والصفات
صفا] وقال [والذاريات ذروا] وقال [والمرسلات عرفا] وقال [والنازعات
غرقا] الى آخر الآيات الحاكية عن اعمال الملائكة وقال عليه السلام يتعاقبون
فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، وكل ذلك جار على قاعدة ربط المسببات
بالاسباب العادية ، فكما ان وجود الاسباب المعلومة في الماديات لا ينافي حصر
الايجاد والتأثير في الاله القدير ، فكذلك وجود الاسباب انغوية لا ينافيه
و(كثرتهم) اي الملائكة (في) حد و(غاية لا يعلم) عددها (الا جنابه
تعالى الا علم) كما قال تعالى [وما يعلم جنود ربك الا هو] •

(هذه هي الصبرة الثالثة ، فالمكيال الاول) منها في الايمان يكتبه

وهو عبارة عن التصديق بانها وحي من الله تعالى الى رسوله ، وليست
من باب الكهانة والسحر ، ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة ،
وانها لم تتأثر بشيء من الضلالات ، وان القرآن من بينها لم يغير ولم يحرف
ولم يزد فيه شيء ولم ينقص ، وانه مشتمل على التشابه والمحكم والثاني

هذه هي الصبرة الثالثة منها فالمكيال الاول

كلامه المنزه النفسي متصيف بقديم قدسي
واحدة قائمة بالذات بسيطة كسائر الصفات

المكيال الثاني

بمقتضى وجوده في العين صقل عن صدء كل شين
نزّه عن عيب سكوت سابق قدس عن نقص صموت لاحق

يكشف عن الاول • ولما كانت الكتب راجعة الى الكلام قال (كلامه)
الموصوف هو تعالى به (المنزه) عن سمات العيب والنقص (النفسي) القديم
القائم بذاته (متصف بقديم قدسي) للزومه لذاته المقدس ازلا وابدا وهو
صفة (واحدة) بالشخص (قائمة بالذات) الاقدس و (بسيطة) لاحظ
لها من التبعض والتجزى (كسائر الصفات) الذاتية الثابتة له تعالى ، والعقل
قاصر عن ادراك كنهها كما هو قاصر عن ادراك كنه ذاته ؛ فلنؤمن بها
ونفوض العلم بها كما هي الى ذاته العليم الخبير •

(المكيال الثاني)

لذلك الكلام النفسي كسائر الموجودات وجودات اربع : الوجود العيني
والوجود الذهني والوجود اللفظي والوجود الخطي فهو (بمقتضى وجوده
في العين) قديما بسيطا قائما بذاته تعالى (صقل) ونزّه (عن صدء) مادة
لونها يأخذ من الحمرة والشقرة تتكون على وجه الحديد ونحوه بسبب
رطوبة الهواء (كل شين) وعيب و (نزّه عن) عروض (عيب) مقابلة
(سكوت سابق) عليه اذ لا سبق على القديم و (قدس عن نقص صموت
لاحق) اذ لا لاحق للأبدى • والمراد بالسكوت والصموت ما هو النفسي

صفا عن التنزيل والآنزال عن حال أو ماضٍ أو استقبال
عن قصص ، احكام ، او امثال وعد ، وعيد ، نسخ ، او ابدال
عن ان يكون صحفا ، تيانا تورا ، او زبورا ، أو فرقانا
عن خبر ، نهى ، أو استفهام امر ، كذاك سائر الأقسام

المكيال الثالث

لكن حيب حُسْنُهُ الممدود باعتبار سائر الوجود

بمعنى عدم وجود صفة الكلام صفة له تعالى ، فانه كما ان الكلام نفسي
ولفظي فكذلك السكوت المقابل له ، ومقابل الكلام النفسي هو السكوت
النفسي بالمعنى المار ، كما ان مقابل الكلام اللفظي هو السكوت اللفظي بمعنى
عدم النطق به فعلا و(صفا) اي خلص (عن التنزيل) تدريجا (والآنزال)
دفعه و(عن) اختصاصه او حلوله في زمان (حال أو ماضٍ أو استقبال)
وصفا (عن) وجود (قصص) فيه و(أحكام أو امثال) أو (وعد) بالخبر
أو (وعيد) على الشر او (نسخ) لحكم (أو) بمعنى الواو (ابدال) تفسير
للسنخ وصفا (عن ان يكون صحفا تيانا) نازلة او (زبورا أو تورا)
او انجيلا (او فرقانا) وصفا (عن) الاتصاف باي وصف من (خبر ، نهى ،
او استفهام) أو (امر) و (كذاك) المذكور من الاوصاف والاقسام (سائر)
الاصاف و (الاقسام) الملحوظة كالنداء والتمني والترجي وذلك لان كلها
من الاوصاف العارضة للالفاظ أو المعاني الاولى ، وذلك الوصف البسيط
القديم القائم بذاته تعالى ليس من قبيلها قطعا •

(المكيال الثالث) في ان الكلام وان كان متزها عما ذكر

باعتبار الوجود العيني فقد يوصف بها باعتبار سائر الوجودات

(لكن حيب) بكسر الحاء صفة مشبهة بمعنى الحبيب و اضافته الى

سعدى ، لها كل اوان برقع شمس ، لها كل زمان مطلع
بصنوف حلية تحلت في مظهر الأنواع قد تجلت
بجهة أمر ، بأخرى خبر من جهة أخرى بنهي يذكر
وهكذا الباقي فقسن عليه وانسب بكل صفة اليه
نقروءه ، نحفظه ، نسمعه نمسه ، نكتبه ، نجمعه

(حسنه) من اضافة الموصوف الى الصفة ، اي ولكن الكلام الحبيب المتصف
بالحسن (الممدود) الدائم (باعتبار سائر الوجود) اغني الوجود الذهني
واللفظي والخطي (سعدى) كناية عن المحبوبة المطلوبة اي كسعدى (لها في
كل اوان برقع) ونقاب غير ما انتقبت به في الآن الآخر و (شمس لها كل
زمان مطلع) غير ما كان لها في الزمان الآخر (ف) تلك الصفة (بصنوف
حلية) لجمالها (تحلت) وفي نفسها وان كانت واحدة شخصية وفريدة
قدسية لكنها (في مظهر الانواع) الاعتبارية (قد تجلت) فهي (بجهة)
افادتها الطلب للفعل (امر) فاعلم انه لا اله الا هو و (بأخرى) اي بجهة
أخرى كالاخبار عما مضى (خبر) والله خلقكم وما تعملون و (من جهة
أخرى) كافادتها طلب الترك (بنهي يذكر) ولا تكن من الغافلين (وهكذا
الباقي) من انواعه الاعتبارية كالنداء والتمني والترجي وغيرها (فقسن عليه ،
وانسب بكل) جهة (صفة) تناسبها (اليه) كما نقول نحن (نقروءه)
بالفاظ مقروءة و (نحفظه) بصور خيالية و (نسمعه) بأصوات آلية و (نمسه)
في الصحيفة و (نكتبه) بالنقوش الرقمية عليها و (نجمعه) بين دفتيها (فباعتبار
ذلك الظهور) حسب المذكور (سمه) باعتبار النزول على موسى (بالتوراة
و) سمه باعتبار النزول على داود (الزبور) وعلى ابراهيم الخليل (بالصحف)

فباعتبار ذلك الظهور سمّيه بالتوراة ، والزبور
بالمصحف ، الانجيل ، والفرقان ،
حزبه ، وجزء ، بهدى ، بيان ،
مُنَزَّلٍ وَمُنْزَلٍ جَزِيٍّ ذي كثرة ، تعدد ، لفظي
لوازماتٍ قديم ، وازل
ومن لوازم الحدوث ما ظهر كانت له بالأعتبار الاول
كانت له بالأعتبارات الآخر

وعلى عيسى بن مريم بـ(الانجيل و) على سيدنا ومولانا محمد الجليل
بـ(الفرقان) وقل [تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً]
و(حزب) اي سمّيه حزباً باعتبار كونه ربع جزء (وجزء) اي سمّيه جزء
من حيث انه جزء من ثلاثين جزء و(بهدي) من حيث تمكنه في ارشاد العباد
و(بيان) من حيث ايضاحه لحكم المعاش والمعاد و(ذي كثرة) من جهة كثرة
الألفاظ والاحكام المستفادة منه ، أو من جهة كثرة اللغات التي نزل بها من
الله الى رسله وبذي (تعدد) باعتبار اعداد الأسفار ، وسمّيه بـ(ملفظي)
للتعبير بالفاظ دالة على المعاني و(منزل) من التنزيل باعتبار كثرة مرات
النزول تدريجاً (ومنزل) من الأنزال باعتبار مرة النزول دفعةً وسمّيه
بـ(جزي) فعيل من الجزء قلبت الهمزة ياء وادغمت الياء الراءدة فيها وذلك
باعتبار كونه ذا اجزاء كما علم • واذا عرفت ذلك فاعلم ان كل صفة من
الصفات التي هي (لوازمات) شيء موصوف بـ(قدم وازل) كالبسطة
والتنزه عن الحرف والصوت (كانت له) اي للكلام (بالاعتبار الاول ، ومن
لوازم الحدوث ما ظهر) كالملفوظ والمحفوظ (كانت له بالاعتبارات الآخر)
المناسبة للحوادث • هذا ما ذكره العلماء في هذا المقام المفيد ظاهره ان
الاولى المناسبة لتقديم باعتبار وجوده العيني ، والاولى المناسبة للحدوث

باعتبار سائر وجوداته كما ذكرنا • والحق كما افاده المحققون انه ليس كذلك وان الفاظ القرآن مثلا ليس وجودا لفظيا للصفة الازلية ونقوش حروفه ليست وجودا خطيا له كما ان صورته الذهنية ليست وجودا ذهنيا له ، بل الوجود العيني للصفة الازلية ما قام بذاته تعالى ووجودها الذهني صورة تلك الصفة اذا تعقلها عاقل ووجودها اللفظي لفظ صفة الكلام النفسي ، كما ان وجودها الخطي خط صفة الكلام ، فحق المقال في هذا المقام ان لفظ الكلام مشترك بين معنيين : الاول الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى وهي ليست من جنس الحروف والاصوات ولا يناسبها الانزال والتنزيل وغيرهما من توابع الحدوث • والثاني نوع اللفظ المنزل على الانبياء الكرام وكل ما هو من توابع الحدوث يرجع الى هذا المعنى فانه الذي كتب برقوقه في اللوح المحفوظ ومنها بين دفتي المصاحف ونطق به الانبياء الكرام واممهم ، وهو المسمى بالصحف والتسوية والزبور والانجيل والقرآن ، ونحن نقرؤه ونكتبه ونحفظه ، ووجه اضافة المعنى الاول الى الله ظاهر ضرورة انه صفته القديمة القائمة به ، واما وجه اضافته بالمعنى الثاني اليه فهو انه مما اختص به ذاته بدون علاقة الملك والجن والانس ، فخلقه برقوقه في اللوح والقي الفاظه الى جبريل وارسله بها الى الانبياء الكرام • والعلاقة بين المعنيين ان الثاني من آثار الأول فهو مبدء والثاني بادىء منه فكان الاول مؤثراً والثاني اثراً ، فانه لولا صفة الكلام القائم بذاته تعالى لم يكن مرقوما في اللوح وما تلقاه جبريل ومن هنا يسمى الثاني دالا والاول مدلولاً اي بالدلالة العقلية من دلالة الاثر على المؤثر لا بالدلالة الوضعية ، فان جملة [قل هو الله احد] تدل وضعا على الامر بالقول بان ذات الله متصف بالأحادية ، واما دلالتها على الوصف القديم فليست بالوضع بل بالعقل • وبالجملة فالكلام يطلق على الكلام النفسي وعلى الكلام اللفظي ،

المكيال الرابع

فقد علمتم انه قسيمان عليهما الكلام كالقرآن
حقيقة بالاشتراك اطلقا كما لدى ائمة قد حققا

المكيال الخامس

ما جاء من كتبه المطهرة من ذلكم ورقة مختصرة
من قلبه بذلك لم يهدء « لنفد البحر » عليه اقرء

والاول قديم يرجع سمات القدم اليه والثاني حادث تؤول امارات الحدوث
اليه ، ولكنه ليس وجودا لفظيا للكلام النفسي كما عرفت ، فيخذ ما شرحناه
لك والله حفيظ عليك •

(المكيال الرابع)

(فقد علمتم انه) اي ما اطلق عليه الكلام (قسيمان عليهما) لفظ
(الكلام كالقرآن) اي كلفظه (حقيقة بالاشتراك) اي بطريق الاشتراك اللفظي
(اطلقا ، كما لدى ائمة) ثقات (قد حققا) وقد علمت تحقيق المقام منا وان
المعنيين من بابين وان الاول قديم والثاني حادث •

(المكيال الخامس)

(ما جاء من كتبه المطهرة) الناشئة (من ذلكم) الكلام النفسي شيء
قليل فكأنها (ورقة مختصرة) من كتاب مبين لا يعلم مداه الا رب العالمين
(من) كان (قلبه) المضطرب (بذلكم) المذكور من كون الكتب بالنسبة
اليه كالورقة (لم يهدأ) اي لم يسكن فأية [قل لو كان البحر مدادا لكلمات
ربي (لنفد البحر) قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدادا]
(عليه اقرء) حتى يهدء قلبه ، فانه صريح في ان البحر لو صار مدادا لكان

المكيال السادس

تلكم على ما نقلته النقلة مائة واربعة كُتِبَ منزلة
على أولاء الانبياء العظام بين فيها خالق الانسام
من امره ونهيه تهديد ترغيبه ووعدِه وعيد
ما هو مصلحة ذا الزمان وشيمة الاسلام والاحسار
اجلُّها افضلها القرآن اعظم به فانه برهان
بروجه مرصوة مشيدة معجزة ، محفوفة ، مؤبد

قاصرا عن الاحاطة بكلماته تعالى ، وهذا مبني على تفسير الكلمات بالكلمات
المرتبة على صفة الكلام النفسي ، وقد فسرهما بعض المفسرين بعلمه تعالى
وحكمته ، وعلى كل فقصوره عنها معلوم ضرورة قصور المتناهي عن ضبط
اللامتناهي .

(لطيفة) جرى البحث بين اصدقائي يوما عن آية [ولو ان ما في الارض
من شجرة اقلام والبحر يمدد من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله] .
فقلت لا عجب في ذلك ، بل في التعجب منه ؛ فان كل جزء من الشجرات
التي تجعل اقلاما ، وكل قطرة من مياه البحور التي تجعل مدادا موجود
حادث وله تاريخ حدوث واحوال عارضة في مدة دوامه ، فهي لا تفي بشرح
حال انفسها ، فضلا عن ان يفي بشرح كلماته تعالى ومعلوماته اللامتناهية ؛
فاستحسنوا باسرههم المقال بدون مراة وجدال .

(المكيال السادس) في عدد الكتب المنزلة وما يتبعه

و(تلكم) الكتب (على ما نقلته النقلة) للاحاديث الشريفة (مائة
واربعة كتب منزلة على اولاء الانبياء العظام) فقد رووا انه نزلت عشرة منها
على سيدنا آدم وخمسون على شيث وثلاثون على ادريس وششرة على ابراهيم

هذه مائة وسميت بالصحف ، كما ثبت انه نزل التوراة على موسى ، والزبور
على داود ، والانجيل على عيسى ، والقرآن على سيدنا خاتم الانبياء محمد
صلى الله عليه وسلم (بين فيها) اي في تلك الكتب (خالق الانام من) بيان
للموصول الآتي (امره ونهيه) و (تهديده) و (ترغيبه ووعدده) بالثواب
على الخير (ووعيده) بالعقاب على الشر (ما هو مصلحة) المكلفين في
(ذا الزمان) الذي نزلت فيه تلك الكتب (وما هو) شيمة الاسلام
للمسلمين (والاحسان) للمحسنين و (اجلها) اي اجل تلك الكتب قدرا
و (افضلها القرآن) المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم (اعظم به
فانه برهان) بل براهين على صدق محمد بل على صدق سائر الانبياء
والمرسلين (بوجه) في سماء رفعة وحكمته وبلاغته وحسن اسلوبه
ومخالفته لاسلوب كل بشر في بيانه ولهجته واعتدال طريفته وبيان المغيبات
بصراحته وبحثه عن الكون واسراره ومبدء خلقته ودعوته للامم الى منهجه
وشريعته وايقاظهم الى العلم الصحيح والعمل على حقيقته (مرصوصة)
لا تتزلزل و (مشيدة) لا تتزل ، وبمقتضى ذلك فهو (معجزة) اعجز
افضل الحكماء الفاضلين وافصح الخطباء الكاملين (محفوظة) عن المعارضة
من المعارضين والتبديل من المحرفين قال تعالى [انا نحن نزلنا الذكر وانا له
لحافظون] (مؤبدة) الى يوم الدين والله متم نوره ولو كره الكافرون
(معجونة) تالفت بالحكمة البالغة (لكل داء نافعة) مادي أو معنوي لمن
تداوي بها (عاملة) بالتأثير في القلوب لكشف المحن والكروب (خافضة)
لمن كفر بها (ورافعة) لمن آمن بها وعمل بها (كاشفة) عن حقائق يظهرها
العلم يوما فيوما بحسب تطورات العلوم (ناذفة) من ندف القطن اذا نفشها
(للحجب) على السر المكتوم (راسخة) كالطود العظيم من الحديد لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد (ناسخة للكتب)

معجونة لكل داء نافعة عاملة ، خافضة ، ورافعة
كاشفة ، نادفة للحجب راسخة ، ناسخة ، للكتب
بدر بدا في ليلة القدر طلع على الورى شيئاً فشيئاً التمع

المكيال السابع

شجرة مثمرة للزلفى الى الاله ليس خلف يلفى
في الوعد بالاجماع ، والوعيد لدى نهى ذوى الحجى السيد

المنزلة في العهد القديم والجديد بما فيها من الاحكام المناسبة لمعاش العباد
ومعادهم في كل زمان ومكان قريب أو بعيد ، واذا نظرت الى ما فيها بمنظار
العلم المستقيم والعقل السليم وجدتها وافية كافية شافية لكل من له قلب أو
القى السمع وهو شهيد (بدر بدا في) سماء الهدى وفي (ليلة القدر) من
شهر رمضان المبارك (طلع) بتمامه من اللوح الى السماء الدنيا ، أو ابتداء
طلوعه منه الى الارض ثم (على الورى شيئاً فشيئاً) في مدة ثلاث وعشرين
سنة (التمع) مفتتحاً بالامر بالقراءة والخروج عن دور الغفلة والبداءة
باستعانة اسم الله الذي خلق الانسان الكامل الذي هو أكمل الماديات والمعنويات
الحادثة من قطرة ماء ، ومختتماً بالامر بتقوى الله سبحانه والاتقاء عن عذابه
في يوم لقائه في آية [واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ، ثم توفى كل نفس
ما كسبت وهم لا يظلمون] وكان نزولها بعد رجوعه عليه السلام من حجة
الوداع وقبل وفاته بعدة من الايام •

(المكيال السابع) في عدم الخلف من الله لا في الوعد ولا في الوعيد

فقال (شجرة مثمرة للزلفى) اي للقربى (الى الاله) سبحانه وتعالى
اعتقادنا بان (ليس خلف يلفى) من الله ، اما (في الوعد) منه تعالى بالشواب
على الطاعات او بمغفرة الذنوب والسيئات أو برفع الدرجات فـ(بالاجماع)

ما يوهم الخلف له تأويل " تفصيله في هذه تطويل "

المكيال الثامن

نصوصه كالسنن الزواهر ما امكنَ حملها على الظواهر
كسلفٍ فوّض في نحو المشكل أو فصلن كخلفٍ ، وآوّل

من المتكلمين (و) اما في (الوعيد) فـ (لدى نهى) جمع نهية بمعنى العقل اي
فعلى مقتضى عقول (ذوي الحجى) اي اصحاب الرأي (السديد)
لا بالاجماع ، حيث زعم بعضهم جواز الخلف فيه بحجة ان الخلف فيه
كرم ، لكنه مردود كما افاده المحققون لانه تبديل للقول وهو عليه مستحيل
لاخباره عنه بقوله [ما يبدل القول لدي] فلا خلف في شيء منهما اصلا ، وكل
(ما يوهم الخلف له تأويل) يصرفه عن ظاهره كالتقييد بالمشية جمعا بين
الادلة ، وتفصيله في هذه المنظومة المختصرة تطويل لا يليق بها فليطلب في
ما اعد لمثله •

(المكيال الثامن)

(نصوصه) اي الكتاب (كالسنن) اي كنصوص السنن (الزواهر)
جمع زاهرة بمعنى المضيئة (ما امكن) حملها على المعنى الظاهر منها بان لم
يمنع عنه مانع (احملها على) المعاني (الظواهر) منها لانها وردت لارشاد
العباد الى مصالح المعاش والمعاد فيجب الأخذ بالمعاني الظاهرة منها ما امكن
حتى لا تتعطل المصالح ولا يقع الناس في التباس • والمراد بالنص هنا المعنى
الاعم • وهو مطلق ما نزل من الله تعالى المتعبد بتلاوته ، ومطلق ما ورد على
لسان النبي الكريم لارشاد امته لا المعنى الاخص ، حتى يقال كيف يتأتى
فيه الحمل على المعنى الظاهر وعدمه • وتفصيل المقام ان اللفظ اذا ظهر منه
المراد فان لم يحتمل النسخ فمحكم كقوله تعالى [والهكم اله واحد] وقوله

عليه السلام [الجهاد ماض الى يوم القيامة] فان قوله « يوم القيامة » سد باب النسخ ، والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر كقوله تعالى [قاتلوا المشركين كافة] فان قوله « كافة » سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ، والا فان سيق لاجل ذلك المراد فنص كقوله تعالى [فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع] فانه سيق لبيان العدد فهو نص فيه ، والا فظاهر كهذه الآية فانه ظاهر في حل النكاح لانه قد علم الحل من آية اخرى اعني قوله تعالى [واحل لكم ما وراء ذلكم] واذا خفى المراد منه فان خفى لعارض فحفي كقوله تعالى [والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما] فانه قد خفى في النبش والطراد لاختصاصهما باسم آخر ، وان خفى لنفسه وادرك عقلا فمشكل كقوله تعالى [وان كنتم جنبا فاطهروا] فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق ، وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين ، او ادرك نقلا فمجمل كقوله تعالى [وحرّم الربا] لان الربا في اللغة الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ، ثم لما بين النبي عليه السلام بالاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته ويحكم في غير الاشياء الستة ، او لم يدرك اصلا فمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها • هذا ما في حاشية الخيالي وتعليقات المحقق الهندي نقلا عن التوضيح • واما اذا لم يمكن حملها على الظواهر وهو المشكل ويسمى بالمتشابه فلك فيه طريقان طريق السلف وهو تفويض معناه الى الله الموافق للوقف على الله في قوله تعالى [وما يعلم تأويله الا الله] وطريق الخلف وهو التأويل بمعنى يناسبه وهو موافق للوقف على العلم في قوله تعالى [والراسخون في العلم] وقد افادهما الناظم في قوله (كسلف

المكيال التاسع

ورد ما دل على الاحكام كفر كالأستحلال للحرام

المكيال العاشر

في مدعى محض معان باطنة صفة الحاد وكفر كامننة

فوض في نحو المشكل (كقوله تعالى [يد الله فوق ايديهم]) (او فصلن)
ذلك المشكل (كخلف) من العلماء (واول) بتأويل لائق بذاته موافق
للمحكم من الآيات ، فاول اليد بالقدرة ، والعين بالعلم ، والجانب بالكنف
والحماية ، والاستواء على العرش بالاستيلاء ، وهكذا .

(المكيال التاسع)

(ورد ما دل على الاحكام) الدينية دلالة قطعية من نصوص الكتاب
والسنة الدالة على نحو وجوب الاله ووحدته وثبوت بعث الرسل وبعث
الأموات وجزاء الاعمال ووجوب الصلوات الخمس وصيام رمضان والزكاة
وحج البيت لمن استطاع اليه سبيلا (كفر) لانه لا ينشأ الا عن جحود الشارع
والشرع وذلك كما مر من الامثلة و(كالأستحلال للحرام) القطعي كشرب
الخمر والغصب والتحرير للحلال كالذبيحة الاسلامية ونحوها .

(المكيال العاشر)

يجب حمل النصوص على ظواهرها ما لم يكن هناك مانع كما مر ،
ويكفر من اهملها عنها بدعوى ان لها معان اخر هي المرادة منها كما قال
(في مدعى محض معان باطنة) غير ما يستفاد من ظواهر النصوص اي في
دعوى ذلك المدعى كالتائفة المشهورة بالباطنية المدعية ان النصوص ليست
على ظواهرها بل لها معان آخر لا يعرفها الا الامام المعصوم بزعمهم (صفة
الحاد) اي ميل عن الحق الى الباطل (وكفر) بالله والرسول واحكام الدين

والقول بالظاهر والاشارة من صفوة الباطن واستنارة
وسم كمال نعمة العرفان وانجلاء حقيقة الايمان
هذه هي الصبرة الرابعة ، فالمكيال الاول منها

دَعُ مذهب الفلسفة الخِداجِ مصدِّقاً بليلة المعراج
مُبَسِّمِلاً ومُعْرِضاً عن ذا وذِي مَسْبَحِاً روحاً بسبحان الذي

(كامنة) اي مستترة (و) قوله محض معان باطنة يفيد ان (القول بالظاهر)
اي بالمعنى الظاهر المستفاد منها (والاشارة) معه الى معان خفية على العامة من
العلماء وجليّة على ارباب البصائر منهم كالاشارة بقوله تعالى [ان الملوك اذا
دخلوا قرية افسدوها] الى ان النفس الامارة بالسوء اذا استولت على قلب
افسדתه وسخرت القوى لاهوائها ، ليس فيه بأس وفساد وانما هو (من صفوة
الباطن واستنارة) و(وسم) اي علامة (كمال نعمة العرفان ، وانجلاء
حقيقة الايمان) وفوق كل ذي علم عليم • هدايا الله بلطفه الى معرفة الاسرار
وجعلنا من العارفين الابرار •

(هذه هي الصبرة الرابعة ، فالمكيال الاول منها)

في بيان الاسراء من مسجد الحرام الى

المسجد الاقصى ، والمعراج منه الى السماوات

(دَعُ مذهب الفلسفة) ذات (الخداج) اي النقصان وكذا مذاهب
المتدعة ومن انكر معراج سيد ولد عدنان حالكونك (مصدقاً بليلة المعراج)
من الاسراء والمعراج الى السماء فالى ما شاء الله من العلي (مبسماً) قائلاً
بسم الله الرحمن (ومعرضاً عن ذا) القائل (وذِي) القائلة كما روى عن
معاوية رضي الله عنه انها كانت رؤيا صالحة ، وعن عائشة رضي الله عنها
انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ، وذلك لان
عائشة رضي الله عنها لم تحدث بما حدثت به عن مشاهدة ، فانها لم تكن في

اسرى بعبدہ بلا رقيب ليلا زمان خلوة الحبيب
سرا من اهل المسجد الحرام في غاية العزة والأحترام
على براق الاشتياق والظماء للمسجد الاقصى ، ومنه للسماء
منه الى الجنة من ذيك الى ما شاء الى علاما عقلا

زمان الاسراء والمعراج عند النبي ، وقول معاوية رضي الله عنه على تقدير
ثبوته منه لا يعبأ به في مقابلة ما ورد من الآيات والاحاديث واقوال كبار
الصحابة ، على ان الاسراء والمعراج لو كانا بالرؤيا لما كان لانكار المنكرين
مجال اذ لا بعد في سير تمام الدنيا باسرع وقت بحسب الرؤيا و (مسبحا
روحا) ولسانا (ب) آية (سبحان الذي اسرى بعبدہ) المختص به بفيضه
(بلا رقيب) يمنعه (ليلا) ابهى بالانوار من النهار (زمان خلوة الحبيب)
المصطفى المختار مصادفا السابع والعشرين من رجب في السنة الحادية عشرة
من بعثته صلى الله عليه وسلم الى العجم والعرب وكان ذلك الاسراء (سرا
من) الاغيار ومن موطن (اهل المسجد الحرام ، في غاية العزة والاحترام ،
على براق الاشتياق والظماء) اتى به اليه جبريل عليه السلام مع جماعة من
الملائكة الكرام كما روى انه صلى الله عليه وسلم قال : بينا انا في المسجد
الحرام عند البيت بين النائم واليقظان اذ اتاني جبريل بالبراق الى آخر
الحديث (للمسجد الاقصى) الذي هو المعروف ببیت المقدس وأولى القبلتين
ووصفه بالاقصى اذ لم يكن ورائه اذ ذاك مسجد آخر (و) عرج به صلى الله
عليه وسلم (منه) اي المسجد الاقصى (للسماء ، ومنه الى الجنة ، من ذيك)
الجنة (الى ما شاء) الله اي (الى علاما عقلا) من العوالم واره سبحانه في
مدة الاسراء وفي المسجد الاقصى وفي السماوات وما فوقها ما شاء من الانبياء

المكيال الثاني

يَقْظَةُ بِشَخْصِهِ وَنَفْسِهِ وَقَدْ رَأَى اللَّهَ بَعَيْنَ رَأْسِهِ
مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ فِي مَا قَدْ رَأَى وَقَدْ خَلَا عَمَّا سِوَاهُ وَنَأَى
عَنْ لَوْحِهِ الْأَعْلَى انْمَحَى وَالْأَدْنَى بِقَابِ قَوْسَيْنِ دَنَى أَوْ أَدْنَى

الكرام والملائكة وعجائب صنعته وآثار قدرته ما لا يحصى ولا يستقصى •

(المكيال الثاني)

اسري به صلى الله عليه وسلم (يقظة) لا بالرؤيا في المنام و(بشخصه)
اي جسده (ونفسه) اي روحه الشريفة كما هو ظاهر الآية الشريفة وما
ورد من الأحاديث في الباب ، ولو كان رؤيا منامية أو ادراكا روحيا لم يبلغ
عند العقل مبلغا يليق بالانكار وقد علا فوق السموات الى ما شاء الله من
درجات العلى (وقد رأى الله) تعالى اذ ذاك (بعيني رأسه) كما روى عن
الشيخ الأشعري وصححه القاضي في شرح لب الأصول وقوله (ما كذب
الفؤاد في ما قد رأى) اشارة الى انه يستدل على ان رؤيته لله تعالى كانت
بعيني رأسه بقوله [ما كذب الفؤاد ما رأى] على احد التفسيرين في معناه
وهو انه ما كذب فؤاده الشريف المدرك لربه ما رآه ببصره من ذاته سبحانه
وتعالى ، بل وافق قلبه بصره وادرك قلبه كما رآه بصره وادّاه القلب الى
البصر حقيقة فان الامور القدسية تدرك اولا بالقلب ثم تنتقل منه الى البصر
(وقد خلا) اي جاوز حضرة الرسول في ساحة القبول (عما سواه) تعالى
(ونأى) اي بعد عنه فان حقيقة القرب مع الحق تكون بالبعد عن علاقة
الخلق وانسلخ عن مناسبة الخلائق بحيث (عن لوحه) اي عن لوح قلبه
الشريف المحفوف بانوار اللطيف (الاعلى) من الممكنات (انمحى والادنى)

عليه قد افاض فوحاً روحاً أوحى اليه رحمة ما اوحى

المكيال الثالث

بعض ائمة لنا قد قرّرا معراجَه الى العلا مكرّرا

فانه ما جعل الله لرجل من قليين في جوفه فمّتى تعلق بشيء تعلق استغراق وشهود انقطع عما سواه من كل موجود ، وكان صلى الله عليه وسلم في درجة ومقام من القرب الرباني يعبر عنه تعبيرا عن المعقول بالمحسوس بانه

(بقاب قوسين) اي قدرهما (دنى) من رسوله الحبيب المختار (او ادنى) اي اقرب من ذلك في المقدار وهناك (عليه) صلى الله عليه وسلم (قد افاض) الاله الفياض المطلق من فراديس روحه وريحانه ما يفوح منه

شميم الانس (فوحا) وتتسم منه ريحان القدس (روحا) و (اوحى) الله (اليه) اي الى عبده المخصوص بنعمه والاه رحمة ، ما اوحى من فرض الصلوات اولا خمسين ثم نزلها بالمراجعات الى خمس صلوات في كل يوم

وليلة عليه وعلى امته المرحومة لنيل الدرجات المعلومة • وقال السعد التفتازاني الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه انتهى • وبالجمله فالاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى نبت بالنص وانكاره

كفر • واما معراجُه من المسجد الاقصى الى السماء فبالخبر المشهور ومنه الى ما شاء الله من العلا بالآحاد والتصديق به من عقيدة اهل السنة وانكاره بدعة • واما مسألة رؤيته صلى الله عليه وسلم لربه بعينه ففيه خلاف مختلف الترجيح لا بأس في اعتقاد اي طرف من ذلك والتفصيل موكول الى المطولات كالمقاصد وشرحه •

(المكيال الثالث)

(بعض ائمة لنا قد قرّرا معراجَه) صلى الله عليه وسلم (الى العلا

فمرة بشخصه ، ومرة بروحه ، الكرة بعد الكرة
عادَنا عن ذلك المقام عادَنا بغاية المرام

هذه الصبرة الخامسة فالمكيال الاول

فرشحة من هذا الارتقاء رش على اسرار الأولياء

مكررا فمرة بشخصه) الشريف اسرى من المسجد الحرام الى المسجد
الاقصى ومنه الى ما فوق السماء وما شاء الله من العلا (ومرة) وقع جميع
ذلك (بروحه) الشريفة وكان استغراقا وشهودا بروحيا وترقى فيه على
الكائنات بدون اي انتقال وتحرك لجسمه وروحه الشريفة ، وبذلك يجمع
بين الاقوال المتعارضة والاحاديث المختلفة وقول عائشة رضي الله عنها حكاية
عن الكرة الثانية كما تحمل الرؤيا في قول معاوية رضي الله عنه عليها ايضا
بناء على اطلاق الرؤيا على الاطلاع الروحي مجازا وقوله (الكرة بعد الكرة)
تفسير لما مر (عاد) النبي صلى الله عليه وسلم (لنا) اي الينا او لنفعا
وارشادنا (عن ذلك المقام) المقرب المعبر عن قدر قربه بقاب قوسين او ادنى
(عاد لنا) بصيغة اسم الفاعل المضاف الى ضمير المتكلم مع الغير اي نبينا الذي
هو عاد لنا اي أعد لنا متلبسا (بغاية المرام) من الملك العلام •

(هذه الصبرة الخامسة فالمكيال الاول)

في ان فيوضات الاولياء الكرام وانوار اسرارهم

مستفاضة من بحر نور النبي العربي صلى الله عليه وسلم

(فرشحة) اي قطرة لطيفة (من) بحر فيض (هذا الارتقاء)

والمعراج الحاصل لحضرة خاتم الانبياء (رش على اسرار) جمع سر بمعنى
القلب (الاولياء) جمع ولي وهو العارف بذات الله وصفاته بقدر الامكان

رتبتهم سنية عليّة كان لهم كرامة جليّة

المكيال الثاني

وليس مشروطا بها الولاية لدى ذوي الدراية والرواية
تظهر ذي لهؤلاء السادة على طريقة انتقاض العادة

المكيال الثالث

وقوعها منهم كان حقّا وبظهورها الكتاب نطقا

المواظب على الطاعة والأحسان المعرض عن الانهماك في الشهوات النفسية
ومطامع الدنيا الدنية و(رتبتهم) عند الله بفيض ما رش على أسرارهم (سنية
عليّة، وكان) أي حصل (لهم) بذلك (كرامة) وسيأتي تعريفها (جليّة)
بحيث يعرفها الخواص والعوام •

(المكيال الثاني)

(وليس مشروطا بها) أي بالكرامة تحقق (الولاية) للوليّ (لدى
ذوي الدراية) بأحوال الأولياء وذوي الرواية لها عن العلماء، وإنما هي
مشروطة باتباع شريعة النبي الذي كان الولي من أفراد امته (وقد تظهر
ذي) الكرامة (لهؤلاء السادة) الأولياء (على طريقة انتقاض العادة) وهذا
إشارة إلى تعريفها، واكتفى بشهرته عن تمامه وهي أمر خارق للعادة يظهر
على يد شخص متبع للشريعة غير مقارنة لدعوى النبوة؛ فخرج بالخارق
الأمور الاعتيادية، وبقوله متبع للشريعة ما يظهر على أيدي الفسقة من
الاستدراج، وبقوله غير مقارنة لدعوى النبوة المعجزة •

(المكيال الثالث)

(وقوعها) أي الكرامة (منهم) أي من الأولياء (كان حقّا وبظهورها)

وبعد ذا الوقوع والعيان هل يقتضى الاثبات للأمكان

المكيال الرابع

تواترت من زمرة الصحابة وتابعيهم ذوي صبابة
لا سيما القدر المشترك ويل لمن انكارهم ما تركوا
قال بذلك شهاب ثاقبة انكارهم موجب سوء العاقبة

عن بعضهم (الكتاب نطقاً) كوجود الرزق عند مريم عليها السلام بطريق
خرق العادة كما بين في التفاسير وكنقل صاحب سليمان عليه السلام لعرش
بلقيس من سبأ الى القدس في آن وبقاء اصحاب الكهف ثلاثمائة وتسع سنين
في حال المنام مصونين عن الآلام والاسقام وغير ذلك (وبعد ذا الوقوع)
للكرامات في اوقاتها (والعيان) اي المشاهدة من الشاهدين لها (هل يقتضى)
ذلك الوقوع (الاثبات للأمكان) والجواب لا فان الوقوع فرع الامكان
ووجود الفرع دليل على وجود الاصل وما يوجد عليه الدليل لا يحتاج الى
اقامة دليل آخر عليه .

(المكيال الرابع)

(تواترت) الكرامة (من زمرة الصحابة و) من (تابعيهم ذوي صبابة)
ومحبة مع الله سبحانه ومع رسوله عليه السلام وكذلك من تابعي التابعين
وهكذا وثبت تواترها عند من له المام برواية احوالهم ودراية مناقبهم واثارهم
(لا سيما القدر المشترك) بين المرويات فان التفاصيل وان كانت آحادا لكن
المعنى المشترك المجمل وهو وجود الكرامة لهم متواتر فـ (ويل لمن) هم مع
المبتدعة اشتركوا و (انكارهم ما تركوا) فليحذروا عن ذلك ان لم يريدوا
بانفسهم المهالك فانه قد (قال بذلك) الذي يأتي في الشطر الأخير علماء

المكيال الخامس

كل ولي رشحة افاضاً فمن هدى نبيه استفاضاً
كرامة تبدو لذا الولي معجزة لحضرة النبي
ولم يكن ولياً ولياً من غير ان يتابع النبا
وان يصون النفس عن خيانة ذا صفوة وقوة الديانة

هم (شهب ثاقبة) في العالم كالشهاب أحمد بن حجر الهيثمي وما قالوه
هو ان (انكارهم) والدوام عليه بدون مبرر شرعي (موجب سوء العاقبة)
والعياذ بالله منها ؛ وذلك لان انكارهم كذلك ان كان لانكار شمول قدرته
تعالى على خلقها لهم فهو كفر ، وان كان لمحض العناد فهو معاداة للاولياء
ومعاداة الاولياء من حيث انهم اولياؤه معاداة مع الله ، وجزاء اعداء الله معلوم .
وما تشبث به المبتدعة من ان ظهور الكرامة منهم ، لا سيما ما هو مستبعد
جدا ، يوجب التباس الولي بالنبي ، فليس بشيء لان الفارق بينهما هو ان
الخارق الواقع من الولي غير مقرون بدعوى النبوة كما مر .

(المكيال الخامس)

(كل ولي) كان (رشحة) من رشحات فيوضاته القلبية (افاض) بها
على من سلك في آداب الطريقة المقرونة باتباع السنة السنية (فمن هدى
نبيه استفاض) بها لنفسه ثم افاض منها شيئاً منه على قلوب المسلمين اذ النبي
ينبوع الحكم وبحر الكرم فكل (كرامة تبدو لذا الولي) فهو (معجزة
لحضرة النبي) ذلك لانه (لم يكن ولياً ولياً من غير ان يتابع) في اقواله
وافعاله واحواله (النبا) من غير (ان يصون النفس عن) كل (خيانة)
مع الله ومع الرسول ومع المسلمين بل ومع اهل الذمة والمعاهدين والمستأمنين

المكيال السادس

ولم يحم احد الأولياء حول حمى رتب الأنبياء

من الكافرين حالكونه (ذا صفوة) للقلب بتركته له عن كل ما يخالف الدين الذي اتى به نبيه (و) ذا (قوة) في (الديانة) فيؤول امره الى انه شخص بلغ الكمال في متابعه له ، وكمال التابع كمال لمتبوع فكرامته حينئذ معجزة لنبيه • هذا والتحقيق ان الكلام جار على التشبيه اي انها تشبه معجزة النبي في الدلالة على صدقه في دعوى النبوة ، والا فشرط المعجزة ان تظهر على يد النبي مقرونة بدعوى النبوة وفي مقام التحدي ، واما الكرامة فتظهر من الولي بشرط عدم مقارنتها بدعواها كما سبق والامر في ذلك سهل لمن هو اهل •

(المكيال السادس)

(ولم يحم احد) من (الاولياء حول حمى رتب الانبياء) عليهم السلام لان الانبياء معصومون ومأمونون عن سوء الخاتمة ، وهم الذين اختارهم الله بفضله ومحض رحمته ، وخصهم بالايحاء اليهم والقاء شريعته ، وغير الانبياء انما استفاد فيضا لاطاعتهم فكيف يصلون الى مقاسهم ودائرتهم ؟ فالقول بوصولهم اليها كفر وضلال • نعم وقع الاختلاف في انه هل تفضل ولاية النبي على نبوته مع كونه حائزا للمرتبتين ام لا ؟ فقال بعضهم بالاول تمسكا بان الولاية محض ولاء ومحبة مع الله والنبوة سفارة بينه وبين العباد وتعلق مع الخلق بالتبليغ والارشاد ، وقال الجمهور بالثاني وهو الصحيح لان مرتبة النبوة موهبة محضة ولطف محض من الله سبحانه وتعالى •

المكيال السابع

وما دنا وضع أو شريف من حيث عنه يسقط التكليف

المكيال الثامن

افضل ذي العصابة الكرام شرذمة الصحابة العظام
سادتنا قادتنا خير الملاء اولوا الحلى ذوو العلاء هم الاولى
باي شخص منهم اقتديتم لكونهم نجسوما اهتديتم

(المكيال السابع)

(وما دنا) اي ما قرب شخص (وضع) المنزلة (أو شريف) لها عند
الملك العلام (من حيث) صلة دنى اي من مقام (عنه يسقط التكليف)
المتعلق به وذلك لعموم الخطابات الواردة بالتكاليف واجماع الامة على ذلك
ولان كمال القرب من الله بكمال العبودية وكمالها بكمال الاطاعة في الايتان
بالاحكام التكليفية ، فسقوطها عنه بقربه من الله يؤدي الى التناقض •
الا ترون ان خاتم الانبياء مع كونه افضل العباد بالاطلاق كان اتقاهم واعبدتهم
واطوعهم لله سبحانه وتعالى •

(المكيال الثامن)

(افضل ذي العصابة الكرام) اي اولياء الله الاعلام (شرذمة الصحابة
العظام) رضوان الله عنهم أجمعين وهم (سادتنا) حيث اعتقوا رقابنا من النار
بالجهاد في نشر الدين والجهاد لاعلاء كلمة الله في الديار وهدايتنا اليه بتبليغه
الى الصغار والكبار و(قادتنا) في ميدان اكتساب الكمالات و(خير الملاء) اي
الجماعة من كافة البريات سوى الانبياء عليهم الصلوات (اولوا الحلى) من
الفضائل الاخلاقية و(ذوو العلاء) بالهمم السنية والمراتب الصديقة و (هم
الاولى) اي الذين (باي شخص) يؤم الناس (منهم اقتديتم) في الآداب

كن خالصا ومخلصا مطيعهم معدّلا مزكّيا جميعهم
هل يوهم الشيء من الرذائل مع وجود هذه الفضائل
كشرف الرضاء والثناء ومدحهم من خالق السماء
وفوزهم بصحبة الرسول وحوزهم درجة القبول

والاعمال اهتديتم (لكونهم نجوما) في سماء العرفان ورجوما للشياطين
من الانس والجان (اهتديتم) وهذا مأخوذ من قوله عليه السلام « اصحابي
كالنجوم بايتهم اقتديتم اهتديتم » فـ (كن خالصا) ازائهم عن كدر العناد
(ومخلصا) بالقلب لاولئك الاولياء الامجاد و (مطيعهم) في ما بلغوه اليك من
الأوامر والنواهي لكونهم امناء الله على العباد و (معدّلا) و (مزكّيا جميعهم)
عن المفسقات اما لانهم كانوا محفوظين عنها اساسا او لانهم تابوا عنها وادوا
حقها على تقدير وقوعها منهم قضاءً ميسورا فان امر الله كان قدرا مقدورا
و (هل يوهم) وجود (الشيء) المعدود جريمة باقية عليهم (من) الآثام
و (الرذائل مع وجود هذه الفضائل) الثابتة لهم وذلك (كشرف الرضاء)
من الله تعالى عنهم وطلبه الرضا منهم حيث قال « رضي الله عنهم ورضوا عنه »
(و) كورود (الثناء ، ومدحهم من خالق) الارض و (السماء) في عدة
آيات منها قوله تعالى [محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم
من اثر السجود ، ذلك مثلهم في التوراة ، ومثلهم في الانجيل كزرع اخرج
شطأه فأزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليفيط بهم الكفار]
(و) كـ (فوزهم بصحبة) حضرة (الرسول) تلك الصحبة الصحيحة التي
كانت تؤثر في قلوب الناس باقل مدة ما لا يحصل بدراسات مديدة في ازمنة

وجاهدوا ، جادُوا بِنِكَ الحَضْرَةِ بِنَفْسِهِمْ وَمَالِهِمْ وَالْعَتَرَةِ
 اِذَا مَالِهِمْ ، بَلْ مَا لَهُمْ كَمَا تَرَى قَدْ بَذَلُوا وَاللّٰهُ رَبُّنَا اشْتَرَى
 اعْظَمَ بِذَا الْيَقِيْنِ وَالتَّصَدِيقِ وَذَلِكَ الْبَذْلُ بِذَا الطَّرِيقِ
 لَوْ لَمْ يَرَدْ شَيْءٌ لَهُمْ هُنَالِكَ كَفَى لَنَا اسْتِدْلَالَنَا بِذَلِكَ
 أَلَمْ تَكُنْ كَاشِفَةً لِّغَمِّهِ ؟ فِي حَقِّهِمْ « كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ »

عديدة ، بحيث يصير قلب صاحبه ينبوع الرحمة ولسانه قلم الادب والحكمة
 (وحوزهم) اي جمعهم وحيازتهم (درجة القبول) عند الله وعند الرسول
 (وجاهدوا) حق الجهاد و(جادوا بتلك) الصحبة الجسمية والروحية مع
 (الحضرة) النبوية (بنفسهم ومالهم والعترة) اي نسلهم ورهطهم
 (اذ مالهم) من النقود والعروض (بل ما) كان موصولا (لهم) ومختصا
 بهم منهما ومن الاختصاصات والاعتبارات (كما ترى) في سيرهم بعين
 الانصاف (قد بذلوا) لا ابتغاء مرضاة الله (والله ربنا اشتراه) منهم كما اخبر
 عنه بقوله [ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة]
 الآية فنعم البيع لمن فاز فورا ، ونعم السلم لمن بقى دورا (اعظم بذل اليقين
 والتصديق) منهم بما تلقوه من الرسول (وما اعظم) ذلك البذل (للنفس
 والنفس والغالي والرخيص) بذل الطريق (المقبول) لو لم يرد شيء ، من
 المدح والثناء (لهم هنالكا) اي في الكتاب أو في السنة النبوية (كفى لنا) في
 اثبات افضليتهم على جميع الامم المهتدية (استدلالنا بذلك) الجود والبذل
 لما ذكر عنهم بتلك الطريقة المرضية ثم عقب ما ذكره بادلة اخرى تأكيدا
 لاثبات مدعاه فقال : (ألم تكن كاشفة لغمة) الريب في سلب الرذائل عنهم ،
 بل وجود الفضائل الجمّة فيهم ، بل في افضليتهم على غيرهم قوله تعالى النازل

وغيرها من آية النواطق وسنن كالقنن الشواهيق
لدى الذي ليس له عدول ذوو اجتهاد ، كلهم عدول
ليس لهم من أحدٍ مُعادل لما جرى بينهم مُحامِلٌ
وبهوى النفس وبغضٍ ما التحق بل كان للحق ، على الحق ، بحق
لمخطيء اجرٌ ، وللمصيب اجرانٍ ذا بقدر النصيب
فلا جهاد للجميع جنّة قاتِلُهُمْ ، قَتِيلُهُمْ في الجنّة

(في حقهم) بالدرجة الأولى (كنتم خير امة) اخرجت للناس . . الآية ،
(وغيرها من آية) جمع « آية » اضيف الى الضمير اراجع الى الباري
تعالى ، ونعت بقوله (النواطق) بالحق كقوله تعالى [والسابقون الاولون من
الهاجرين والانصار . . . الآية] ومن (سنن) واضحة للبيان (كالقنن
الشواهيق) اي الجبال العوالي : منها ما اخرجه احمد بسند حسن أو صحيح ،
وهو قوله « ص » [الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي ؛ فمن احبهم
فبحبي احبهم] وظاهر (لدى) المتبصر في الدين (الذي ليس له عدول)
وتجاوز عن جادة الصواب ان علماء الصحابة « رض » (ذووا اجتهاد)
و (كلهم عدول) اخيار و (ليس لهم من احد) من غيرهم من افراد الأمة
(معادل) يساويهم في الفضائل • وقد ثبت (لما جرى بينهم) من الاختلاف
في ما بينهم (محامل) صحيحة (وبهوى النفس وبغضٍ ما التحق) اي لم
يلتحق بعض من الصحابة ببعضٍ آخر بسبب بغض بعضهم بعضاً (بل كان
للحق ، على الحق ، بحق) اي انما كان ذلك الالتحاق ابتغاء مرضاة الحق
جل شأنه ، وعلى وجه الحق ، وبطريق الحق مما استبطوه من الكتاب
والسنة ؛ فثبت (لمخطيء) منهم في اجتهاده (اجر) واحد على اجتهاده

وَيَدَّعُونَ عَصْمَةَ النِّقْلَةِ لَوْ سَلَّمَتِ حُجَّتُهُمْ لِلْحُجَّةِ
مَنْ ذَلِكَ الْمُعْصُومُ مِنْ ثَانِي عَشَرَ مُبْلَغِ الدِّينِ إِلَيْهِمْ مِنْ بَشَرٍ ؟
حَسْبُكُمْ السَّنَةُ وَالْكِتَابُ فَأَمْسِكُوا إِذْ ذَكَرَ الْأَصْحَابُ

(وَلِلْمُصِيبِ) مِنْهُمْ (أَجْرَانِ) لِلْإِجْتِهَادِ وَالْإِصَابَةِ وَ (ذَا) أَيِ ذَلِكَ
الْأَجْرِ مُطْلَقًا (بِقَدْرِ النِّصِيبِ) الْمَقْرَّرِ لِكُلِّ مِنْهُمْ ؛ قَالَ
النَّبِيُّ (ص) : إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَاصَابَ فَهُوَ أَجْرَانِ ، وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرُ
وَاحِدٍ (فَالْإِجْتِهَادُ) الصَّادِرُ مِنْهُمْ (لِلْجَمِيعِ) مِنَ الْمُصِيبِ وَالْمُخْطِئِ وَاتِّبَاعُهُمَا
(جُنَّةٌ) بَضْمُ الْجِيمِ مَا يَتَوَقَّى بِهِ الْمُحَارِبُ عَنِ السِّيفِ وَنَحْوِهِ ، وَتِلْكَ
تَحْفَظُ الْمُخْطِئَ عَنِ الْوِزْرِ بَلْ تَجْلِبُ لَهُ الْأَجْرُ الْجَزِيلُ ، وَلِذَلِكَ كَانَ
(قَاتِلُهُمْ) وَ (قَتِيلُهُمْ) كِلَاهُمَا (فِي الْجَنَّةِ) الَّتِي أَعَدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ •

ثُمَّ ذَكَرَ دَلِيلَ الْمُقَابِلِ بِقَوْلِهِ (وَيَدَّعُونَ) وَجُوبَ (عَصْمَةِ النِّقْلَةِ) الَّذِينَ
يَنْقُلُونَ الْكِتَابَ وَالسَّنَةَ ، وَإِنْ لَا مُعْصُومَ إِلَّا الْأُئِمَّةُ ؛ فَالَّذِينَ الصَّحِيحُ هُوَ
مَا لَدَيْهِمْ ، وَالرَّئِيسَةُ الصَّحِيحَةُ مَوْكُولَةٌ إِلَيْهِمْ • وَنَقُولُ فِي الْجَوَابِ (لَوْ سَلَّمَتِ
حُجَّتُهُمْ) فِي اثْبَاتِ الْعَصْمَةِ (لِلْحُجَّةِ) أَيِ لِلْإِمَامِ الْمَشْهُورِ بِالْحُجَّةِ فَـ (مَنْ)
ذَلِكَ الْمُعْصُومُ (النَّاقلُ الْيَنَى) مِنْ ثَانِي عَشَرَ (أَيِ مِنْ الْإِمَامِ الْحُجَّةِ الثَّانِي
عَشَرَ ؟ وَمَنْ هُوَ الْمُعْصُومُ (مُبْلَغُ الدِّينِ إِلَيْهِمْ مِنْ بَشَرٍ) غَيْرَ آبَائِهِمُ الْكَرَامَ ؟
فَإِنَّ النَّاقلَ مِنَ الْحُجَّةِ مِنْ آحَادِ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُبْلَغِ إِلَيْهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ
أَوْ تَابِعِ التَّابِعِينَ وَمَنْ بَعْدَهُمْ • وَ (حَسْبُكُمْ) أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ (السَّنَةُ) النَّاطِقَةُ
بِالصَّوَابِ (وَالْكِتَابُ) الْهَادِي لِأَوَّلِي الْأَلْبَابِ فِي الْمَدْحِ وَالنِّسَاءِ عَلَى الْأَلِ
وَالْأَصْحَابِ ؛ (فَأَمْسِكُوا) أَلَسْتُمْكُمْ (إِذْ ذَكَرَ) الْأَلِ وَ (الْأَصْحَابِ) إِلَّا
بِالْخَيْرِ وَطَلَبِ حَسَنِ الْمَأْبِ ، رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ •

المكيال التاسع

أفضلهم الخلفاء الأربعة مع النبي في عزّة ومنعة
من عن يمين عرش ذي الأنعام من قبل آدم بالف عام
إذ رمت للدماغ استراحة شم شمة من خبر التفاحة

(المكيال التاسع) في افضلية الخلفاء الأربعة

(افضلهم) اي افضل الصحابة (الخلفاء الأربعة) فقد ورد انهم كانوا في عالم الارواح قبل خلق الاجساد ، كما ذهب اليه الكثيرون ومنهم السبكي (مع النبي) صلى الله عليه وسلم (في عزّة ومنعة) وكان مكانهم (من عن يمين عرش) الله تعالى (ذي الأنعام) وذلك (من قبل) خلق سيدنا (آدم) عليه السلام (بالف عام) .

ثم (ان رمت) اي اردت (للدماغ استراحة) من روح تحقيق افضليتهم (شم شمة من خبر) فيه بيان (التفاحة) المعصورة ؛ قال الشيخ أحمد بن حجر : روى المحب الطبري في رياضته ، والعهد عليه ، ان جبريل اخبر النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى لما خلق آدم وادخل الروح في جسده أمرني أن آخذ تفاحة من الجنة واعصرها في حلقه فعصرتها فيه بقطرات فخلقك الله تعالى من القطرة الأولى ، واما بكر من الثانية ، وعمر من الثالثة ، وعثمان من الرابعة ، وعلياً من الخامسة الى آخر الحديث . وهذا الخبر ، وان كان من الآحاد وتبرء من عهده الشيخ الهيثمي ، لكنه مذكور في اثبات الظن بفضائل أولئك الكرام ، وليست المسألة من أمهات العقائد حتى يطلب فيها اليقين ، وليس الدليل على فضائلهم منحصر في ما ذكر حتى يضعف فيه اذعان الطالبين ؛ فهناك احاديث كثيرة ينبغى القدر المشترك

هذه هي الصبيرة السادسة ، فالمكيال الاول منها

خلافة الكل من الاشراف حق بالاجماع والاستخلاف
على ذهبي النهج والترتيب لدى حجي المجتهد المصيب
أستنبطت من النصوص الشامخة رواسيات في قلوب راسخة
انظر الى كل لكل واحد فان فقدتها فلا تجاحد

منها حد التواتر ، فضلاً عن الآيات الناطقة الصريحة في الثناء عليهم .
رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

(هذه هي الصبيرة السادسة ، فالمكيال الاول منها)

(خلافة الكل) اي كل واحد (من) الخلفاء الاربعة ، بل الخمسة
(الاشراف) وخامسهم الامام المجتبي الحسن ، رضي الله عنهم (حق)
ثابت (بالاجماع) من الامة المحفوظة من الاجتماع على الضلال
(والاستخلاف) لبعضهم من الخليفة الحق (على ذهبي النهج) المرضية
التي وقعت (و) على (الترتيب) الذي تقرر (لدى حجي) اي عقل
(المجتهد) المستنبط لاحكام من الكتاب والسنة (المصيب) بالحق من رب
العالمين فقد (استنبطت من النصوص الشامخة) وتلك الشوامخ (رواسيات)
ثوابت (في قلوب) العلماء الراسخين (وراسخة) فيها (فانظر الى كل)
دليل (لكل واحد) من الخلفاء (فان فقدتها) اي فقدت احدي النصوص
أو احدي الحجج المستنبطة منها (فلا تجاحد) فان عدم الوجدان لا يكون
دليلاً على عدم الوجود ؛ فمن تلك قوله تعالى [قل للمخلفين من الأعراب
ستمدعون الى قوم أولى بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون ، فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسناً ، وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذاباً اليماً]

فقد استنبط العلماء من هذا النص خلافة ابي بكر رضي الله عنه : فان النعم هم بنو حنيفة ، والداعي الى قتال الصحابة معهم أبو بكر ، ومن كان داعياً حسب كتاب الله تعالى بحيث فاز من اطاعه بالأجر الحسن ، وخاب من عصاه ، كان داعياً بالحق وأمرأ مطاعاً لاهل الدين • ومنها قوله تعالى [للفقراء المهاجرين ••• الى قوله هم الصادقون] ووجه الدلالة فيه انه تعالى سماهم صادقين ، ومن شهد الله تعالى له بالصدق لا يكذب في شؤون الدين ؟ فيكون قولهم لابي بكر بعد استخلافه « يا خليفة رسول الله » صدقاً •

ومنها قوله تعالى [اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم] ووجه الدلالة فيه ان صراط الذين انعم الله تعالى عليهم بالهداية والعناية ومكارم الاخلاق صراط مستقيم • ومن جملة من انعم الله عليهم بها الصديقون لقوله تعالى [اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين] ولا شبهة ان ابا بكر من الصديقين واشتهر بالصدق في عهده صلى الله عليه وسلم ، فيكون صراطه صراطاً مستقيماً ، وطريق حياته حقاً قويمًا • ومنها ما اخرجه الشيخان عن جابر بن مطعم رضي الله عنه قال : اتت امرأة الى النبي «ص» لأمر فأمرها ان تراجع في وقت آخر ، فقالت : رأيت ان جئت ولم اجدك « كانها تقول الموت » فقال «ص» ان لم تجدني فأنتي ابا بكر • ومنها ما اخرجه احمد ، وحسنه ، والحاكم وصححه ، عن حذيفة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر • ومنها ما اخرجه مسلم عن عائشة قالت قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي مات فيه ادعى لي اباك واخاك حتى اكتب كتاباً فاني اخاف ان يتمنى متمنى ويقول انا اولى ويأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر • ومنها ما اخرجه الشيخان عن ابي موسى الاشعري قال مرض النبي فاشتد مرضه فقال مروا ابا بكر فليصل بالناس ، قالت عائشة يا رسول

كفى لنا الاجماع وهو معتمد ولم يكن اجماع الا عن سد
وذا هُنا مفاده قطعي هب أن غير ذلكم ظني
مع انها ليست من الأصول فظننا بها من المعمول

الله ان ابا بكر رجل رقيق اذا قام مقامك لم يستطع ان يصلي بالناس ، فقال
مري ابا بكر فليصل بالناس ، فعادت ، فقال مري ابا بكر فليصل بالناس
انكن صواحب يوسف ، فاتي الى الرسول صلى الله عليه وسلم فصلى بالناس في
حياة رسول الله ، ومنها ما اخرجاه اصحاب السنن وصححه ابن حبان
قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم
تصير ملكا عضوضا ، وقال العلماء لم يكن في الثلاثين بعده الا الخلفاء الاربعة
ووجه الدلالة فيه انه حكم بحقية الخلافة عنه في امر الدين هذه
المدة دون ما بعدها ، فيكون ذلك دليلا واضحا في حقية خلافة كل من
الخلفاء الاربعة • هذا •

(فان فقدتها) اي دلالتها على خلافة الخلفاء الراشدين على النهج
السابق (فلا تجاحد) حقية خلافتهم وترتيبها (اذ وقع الاجماع) من الامة
عليها كما هو معلوم لمن انصف وكفى دليلا لنا الاجماع عليها (وهو معتمد)
عليه ومعتبر الدلالة ، اما اولا فلحديث لا تجتمع امتي على ضلالة (و) اما ثانيا
فلانه (لم يكن اجماع الا) ناشئا (عن سند) من الكتاب أو السنة أو
القياس ، فوجوده دليل على وجوده ، ولو خفى عليك ، وعدم وجدانك اياه
ليس دليلا على عدم وجوده • (وذا) الاجماع (هنا مفاده) من الخلافة
المارة (قطعي ، هب ان غير ذلكم) الاجماع من النصوص (ظني) فلا يقدح
في مطلوبنا لان وجود الدليل القطعي كاف لافادة المدلول ، وضم الظني اليه
يقويه (مع انها) اي مسألة الخلافة عندنا (ليست من) مهمات (الاصول)

المكيال الثاني

وعندنا تعارض' الظنون والجزم' عند ذاك لا يكون
في هذه البيئة الجلية ليس بذات الترتيب الافضلية
وجوزت امامة المفضول مع وجود الفاضل المقبول

المكيال الثالث

لكنه ائمة كثيرة كالسلف الصفية السريرة

الاعتقادية حتى تحتاج الى الدليل القطعي بل من الفروع العملية فان مرجعها
الى ان نصب الامام واجب على المكلفين (فظننا بها) بواسطة الادلة الظنية
(من) الدليل (المعمول) به المقبول عند اولي العقول هذا • والله الهادي
لخير المأمول •

(المكيال الثاني) في بيان ان المقدم في الخلافة ولو لم يكن افضل

اهل عصره جازت خلافته لجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل

حقيقة أو على طريق التسليم الجدلي

(وعندنا تعارض الظنون) الحاصلة لنا من الادلة الظنية المتعارضة
في ان الخلفاء ايهم افضل ؟ (والجزم) به (عند ذاك) التعارض
(لا يكون) ولا يتحقق (في هذه البيئة الجلية) وهي تعارض
الادلة الظنية (ليس بذات الترتيب) المقرر في الخلافة (الافضلية) مع ذلك
فلا قدح في خلافة من صار مقدما على غيره اذ (جوزت امامة) الامام
(المفضول) اي المغلوب في الفضل (مع وجود) الامام (الفاضل المقبول)
فخلافة الخلفاء على ما وقعت حق كامل •

(المكيال الثالث)

في العود للانقياد والتسليم لكون الافضلية على ذلك المنهج القويم

(لكنه) اي الشأن (ائمة كثيرة) من الائمة المجتهدين (كالسلف

قد حكموا بهذه الوتيرة وهذه طريقة جديدة
فحسن ظن ظاهرأ انهم لولا يكون سند ما حكموا
فلزم اتباعهم خير السبل ففوض الحق الى الحق ، وقل

المكيال الرابع

أفضلهم من من رياض الازل خيشومه شم شدا « لا يأتل »

الصفة السريرة ، قد حكموا) بالافضلية بينهم (بهذه الوتيرة) اي بمنهج
تحقق الخلافة (وهذه) الوتيرة عندهم (طريقة جديدة) بالاختيار (فحسن
ظن) منا بهم (ظاهرأ انهم لولا يكون سند) معتمد ودليل مستند لهم على
ترتيب الافضلية بينهم كالخلافة (ما حكموا) بها (فلزم) لزوما عاديا من
ذلك ان حكمهم بان افضل الخلفاء أبو بكر فعمر فعثمان فعلي حكم مصيب
بالحق وان (اتباعهم) في ذلك (خير السبل) المتبعة للجميع (ففوض)
حقيقة (الحق) والصواب (الى) ذات (الحق وقل) .

(المكيال الرابع)

(أفضلهم) اي افضل الخلفاء الراشدين (من) اي الذي قد خصه
الله بفضائل ، منها ما افاده بقوله (من رياض الازل خيشومه
شم شدا) الرائحة الطيبة الفائحة من ورد جميل جملة (لا يأتل) اولوا
الفضل والسعة منكم ان يؤتوا أولي القربى والمساكين والمهاجرين في سبيل
الله وليعفوا وليصفحوا الا تحبون ان يغفر الله لكم والله غفور رحيم [الوارد
في شأن ابي بكر الصديق رضي الله عنه حين حلف ان لا ينفق على « مسطح »
وهو صحابي مهاجر ومن اقاربه لما عاتبه فيه ، وقد روى انه لما قرأها رسول
الله صلى الله عليه وسلم عليه ووصل جملة [الا تحبون ان يغفر الله لكم]

وَمِنْ سَمَا الرِّسَالَةِ التَّمَعْتُ وَطَلَعْتُ عَلَيْهِ مَا طَلَعْتُ
وَجَبَ شُكْرُهُ عَلَى الْإِنَامِ وَسَبَّهُ مَسَبَّةُ الْإِسْلَامِ
وَأَسْمُهُ مَعَ اسْمِ خَيْرِ الْكِرْمَاءِ مُرْتَدِفًا كُتِبَ فِي كُلِّ سَمَا
هَاجِرًا عَنْ نَفْسِهِ ، لَا يُبَالِي إِلَى فَنَاءِ غَارِ الْأُمْتِثَالِ

قال ابو بكر بلى احب ، ورجع الى مسطح نفقته ؛ فان هذه الآية الكريمة
تدل على فضله بنص « اولوا الفضل » فان الفضل فيه بمعنى الشرف
والكرامة ، وحمله على الفضل في المال يردده لزوم التكرار في قوله تعالى
« والسعة » ومعلوم ان التأسيس خير من التأكيد ، وبعرضه تعالى حب المغفرة
عليه ، وباقبال ابي بكر عليه بقوله : « بلى احب » وارجاع النفقة اليه • ومنها
ما افاده بقوله (ومن سماء) اي ان افضلهم هو الذي من افق سماء (الرسالة
التمعت ، وطلعت عليه) بارقة جملة (ما طلعت) الشمس ولا غربت بعد
النبيين على افضل من ابي بكر الصديق • ومنها انه (وجب شكره) على
ذمة خدمته للدين المين ولحضرة سيد المرسلين في حياته وبعد وفاته (على
الانام) ومن جملتها جمعه لكتاب الله ، وتسخير الاعراب المرتدين لاطاعة الله
وقهره مسيلمة الكذاب واعوانه ، وآخر خدماته الجسام استخلافه لعمر بن
الخطاب ، كما اشتهر ان عمر حسنة من حسنات ابي بكر ، ومن كان
كذلك فاكرامه وتعظيمه اكرام وتعظيم للاسلام (وسبّه) وتنقيصه (مسبة)
وتنقيص (الاسلام) والدين الحنيف •

(و) منها ان (اسمه مع اسم خير الكرماء) عليه السلام (مرتدفا) اي
تابعاً لاسمه الشريف (كتب في كل سماء) ومنها انه (هاجر) لا ابتغاء مرضاة
الله وتأيد دينه (عن) ملاحظة (نفسه) وحياته (لا يبالي) بها وبما يرى
عليها (الى فناء) اي سعة (غار) و اضافته الى (الامثال) للملابسة ان الامثال

بدا الفنا بِذا الفِنا بِذِي الفنا في ربّه ، نينا ، ثم دنى
ليس سوى مرتبة التصديق بعد نبوة على التحقيق

ظهر بما عالج فيه فقد (بدا) اي ظهر (الفناء) بفتح الفاء والنقص للضرورة
اي المحو والتضحية بالذات (بذا الفناء) بكسر الفاء اي في سعة ذلك الغار
(بذى الفناء في ربه) الجار الاول متعلق بالفناء الاول والجار
الثاني متعلق بالفناء في قوله « بذى الفناء » وقوله « نينا »
عطف بيان لذي الفناء وقوله (ثم دنى) معطوف على الفناء • والمعنى انه قد
ظهر الفناء والمحو لابي بكر في سعة الغار المشهور في محبة نينا الذي هو
صاحب مرتبة الفناء في الله وصاحب جملة ثم دنى فتدلى على الوجه السابق
ذكره ، فانه كان يطهر الغار عن كل اذى لصيانة النبي صلى الله عليه وسلم ،
ويسد الثقبات هناك مخافة خروج الهوام المؤذية عنها حتى بقيت ثقبه في الغار
فوضع عقبه عليها فلدغته الحية التي كانت فيها ، والمشهور ان سبب وفاته كان
من عود اثر تلك اللدغة الى جسمه الشريف • ومنها ما رواه ابن عساكر
قال خص الله ابا بكر باربع خصال لم يخص بها احدا من الناس سماء
الصديق ولم يُسم احداً الصديق غيره ، وهو صاحب الغار مع رسول الله ،
ورفيقه في الهجرة وامره صلى الله عليه وسلم بالصلاة والناس شهود •

ومنها ما افاده النووي في تهذيبه من مناقبه وفضائله فقال : من جملتها
انه اُجمعت الامة على تسميته بالصديق لانه بادر الى تصديقه صلى الله عليه
وسلم ولازم الصدق فلم يقع منه هناة ما ولا وقفة في حال من الاحوال ،
والى ذلك اشار الناظم بقوله (ليس سوى مرتبة التصديق) اي ومنها انه
ملقب بالصديق باجماع الامة على ذلك لالهام الله تعالى اياهم لتلقيه بذلك
اللقب الرفيع وليس سوى مرتبة التصديق الكامل على الوجه الاتم الابلغ

مع انه الاتقى والاتقى الاكرم والاكرم الافضل والمعظم
وذاك عبد الله والعتيق ابن ابي قحافة الصديق
فاين وصفي من حلاه ، لكن في ذكر من صلح فيض مستكن

المستفاد من لقب الصديق صيغة مبالغة مرتبة اخرى (بعد) مرتبة النبوة
على التحقيق) والى ذلك اشارت الآية الكريمة [اولئك مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا]
ومنها توصيفه تعالى اياه بالاتقى في قوله الكريم [وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتى ماله يتركى] الوارد في شأن ابي بكر على ما ذكره المفسرون فافاد
الناظم ذلك بقوله (مع انه الاتقى) بنص الآية (والاتقى الاكرم) بنص
ان اكرمكم عند الله اتقاكم (والاكرم) هو (الافضل والمعظم) بالعرف
واللغة و(ذلك) الافضل المتصف بالمراتب الحميدة والمناقب العديدة هو
المسمى (عبد الله و) الموصوف بـ (العتيق) اخرج الحاكم عن عائشة رضي
الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر يا ابا بكر انت
عتيق الله من النار فمن يومئذ سمي عتيقا وهو (ابن) عثمان المكنى بـ (ابي
قحافة) والملقب بـ (الصديق) باجماع الامة والهامة تعالى اياهم جزاء على
مبادرته لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر به بلا توقف
وتردد (فاين وصفي) وتثنائي له (من حلاه) جمع حلية اي من حلية
المناقب الفضائل المتصف هو بها فانه لا يبلغ عشر معشاره (لكن) ذكرت
نبذة منها تبركا لان (في ذكر من صلح) ومن افضلهم الصديق (فيض)
رباني مستتر و (مستكن) وبذلك الفيض قلب الانسان يطمئن وذلك اشارة
الى الاثر المشهور : تنزل الرحمة عند ذكر الصالحين ، اللهم اجعلنا منهم
ومن احبابهم واجعلنا متمسكين بأدابهم آمين .

المكيال الخامس

وَإِذَا ذُكِرَتِ الصَّالِحِينَ الْكِبَرَاءُ حَيْهَاتَ حَيْثُ يَعْمُرُونَ
ثَانِي أَوْلَاءِ الْأَفْضَلِينَ الْأَرْبَعَةَ أَوَّلَ مَنْ يُصَافِحُ الْحَقَّ مَعَهُ
هَلْ غَيْرُهُ مَنْ وَافَقَ الْآيَاتِ وَسَنَّ الرَّسُولَ كَالْتِسْوِافِ

(المكيال الخامس) في فضائل الخليفة الثاني عمر الفاروق رضي الله عنه

(وَإِذَا ذُكِرَتِ الصَّالِحِينَ الْكِبَرَاءُ) جمع كبير (حَيْهَاتَ حَيْثُ يَعْمُرُونَ)
وهذا مأخوذ مما أخرجه الطبراني عن علي رضي الله عنه قال إذا ذكر
الصالحون فحيهنلا بعمر ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر وهو
(ثَانِي أَوْلَاءِ) الخلفاء (الْأَفْضَلِينَ الْأَرْبَعَةَ) وذكر له مناقب منها : ما أفاده
بقوله (أَوَّلَ مَنْ يُصَافِحُ الْحَقَّ مَعَهُ) وهو مأخوذ مما أخرجه ابن ماجه
والحاكم عن أبي بن كعب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول من
يُصَافِحُ الْحَقَّ عُمَرُ ، والمصافحة هنا كناية عن مزيد الانعام والاقبال • ومنها
أنه وافق رأيَه حكم الكتاب قبل نزوله ، وحكم السنة قبل ورودها ، وحكم كتب
العهود السابقة الصحيحة الغير المحرفة فأفاده بقوله (هَلْ غَيْرُهُ) أي غير عمر
(مَنْ وَافَقَ) رأيَه (الْآيَاتِ) قبل النزول وذلك في بضعة عشر موضعا
ذكرها المفسرون وأهل السير النبوية بالمناسبة : منها اتخاذ مقام إبراهيم
مصلى ، واحتجاب امهات المؤمنين واندازهن بالتطبيق حين اجتمعن في الغيرة
على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وعدم اخذ الفدية من أسرى بدر
الكبرى الى غير ذلك (وَمَنْ وَافَقَ) رأيَه (سَنَّ الرَّسُولَ) كما في مسألة
الأذان : روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أن بلالا كان يقول في الأذان
- أشهد أن لا إله إلا الله ، حي على الصلاة [فقال له عمر قل في أثرها أشهد

سبحان ربي من ذهي المنزلة لفظ بأية قبل ان نزلت
لو لم يكن شمساً ضياها سارية ، خفاش ! اين ذا واين سارية ؟

ان محمدا رسول الله فقال رسول الله له قل لما قال عمر وقوله (كالتوراة)
اي كما وافق رأيه ما في التوراة ، وذلك كما روى عن سالم بن عبدالله
ان كعب الاحبار قال ويل لملك الارض من ملك السماء ، فقال عمر الا من
حاسب نفسه ، فقال كعب الاحبار والذي نفسي بيده انها في التوراة فخر عمر
ساجداً شاكراً لله ذلك (سبحان ربي) الاعلى (من ذهي المنزلة) التي اوتيت
عمر وهي (لفظ) اي تلفظ منه (بأية قبل ان نزلت) تلك الآية وهي قوله
في قضية الافك لما سمع بها [سبحانك هذا بهتان عظيم] ثم نزلت كذلك .
ومنها انكشاف وضع جيش « سارية » له في بلاد العجم حتى ناداه وهو يخطب
على المنبر كما افاده بقوله (لو لم يكن) اي عمر (شمساً ضياها سارية)
الى الآفاق القاصية يا ايها المعاند الذي لا تبصر عينه معها كأنه (خفاش
اين ذا) اي عمر (واين سارية) اي كيف يدرك عمر وضع جيش سارية
مع انه اذ ذاك على المنبر في المدينة المنورة وسارية وجيشها في نهاوند ؟ والقضية
انه روى نافع عن ابن عمر باسناد حسن قال وجه عمر جيشا وراس عليهم
رجلا يدعى سارية فينما عمر يخطب جعل ينادي « يا سارية الجبل ثلاثا »
ثم قدم رسول الجيش فسأله عمر فقال : يا امير المؤمنين هزمنا فينما نحن
كذلك اذ سمعنا صوتا ينادي يا سارية الجبل ثلاثا ، فاستندنا ظهورنا الى
الجبل فهزمهم الله . ومنها ما روي من انه كتب كتابا الى نهر نيل فلقى كتابه
فيه ففار مأؤه وروى الاراضي بدون حاجة الى تطبيق العادات الجاهلية .
وافاده الناظم بقوله (وجوده) اي وجود شخص عمر (وجوده) بواو
العطف اي وسخاؤه (بحر خضم) بكسر الخاء وفتح الضاد وتشديد الميم

وَجُودُهُ وَجُودُهُ بِحَرِّ خِضَمٍ مِنْهُ ، لَذَا تَلَا طَمَت نِيلَ الْحِكَمِ
 الْمِ يَقْلُ جَبْرِيلُ يَا خَيْرَ الْبَشَرِ لِيَبْكُ الْإِسْلَامُ عَلَى مَوْتِ عَمْرِ
 ذَرُّ زُورٍ زُرْزُورٍ لِبَشَانِ الْبَازِي وَدَعْ هَوًى هَمَّازٍ أَوْ لَمَّازٍ
 إِذَا كُلُّ ذَا أَذَى الْقَدَى بِالْعَيْنِ كَفَى لَزَيْنٍ ذِينَكَ الشَّيْخِينَ

اي العظيم ، وقوله (منه) متعلق بما بعده (لذا تلاطمت) من هبة كتابه (نيل الحكم) والعبارة ذات وجهين الاول ما يستفاد من ظاهره وهو ظاهر ، والثاني انه لما كان عمر رضي الله عنه بوجوده وجوده بحرّاً عظيماً تلاطمت من ينبوع قلبه المواجه بالهمم نيل العرفان والحكم فالحقاها الى جميع الامم • ومنها تأسف الملائكة على وفاته قبل مماته كما افاده بقوله (الم يقل جبريل) وقد نزل الى النبي عليهما السلام (يا خير البشر ليك الاسلام على موت عمر) كما اخرج الطبراني عن ابي بن كعب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لي جبريل ليبيك الاسلام على موت عمر • هذا واذا حفظت ما تلوته عليك من مناقب سيدنا عمر مع انه قليل من كثير فاته و (ذَرُّ) اي اترك (زور) اي كذب (زرزور) على وزن عصفور صنف منه لونه اسود قاتم ولصوته سفير (لشأن البازي) اي فدع عنك اكاذيب اشخاص من الاراجيف نسبتهم اليه نسبة الزرزور الى البازي وتنقيصهم له كتقصيصه له (ودع هوى) كل (همّاز أو لماز) صيغتا مبالغة اشتقتا من الهمز وهو الكسر واللمز وهو الطعن وشاعرا في الكسر من اعراض الناس والطعن فيهم (اذ كل ذا) الذي يذكرونه ويفترونه في حق مقامه العالي (اذى القذى بالعين) الباصرة بل عين البصيرة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فقد (كفى لـ) بيان حسن و (زين ذينك الشيخين) ابي بكر

قد بلغا مشوى من التجريد حبهما قورن بالتوحيد

المكيال السادس

ذو ظلمة بموتهم وجه الزمان فنستضيء من بعدهم بضوء من
ميتته مطلع نيرين مأوى الحيا عثمان ذو النورين
قال حبيب حضرة الرحمن اوان ما غربت الشمسسان

وعمر رضي الله عنهما انهما قد بلغا مشوى ومبلغا من التجريد لانفسهما
الزكية عن التعلقات الفاسدة الدنية ان حب المسلمين لهما قورن من جانب
سيد المرسلين بالتوحيد لله والايمان بالله كما اخرج ابن عساكر عن انس
مرفوعا حب ابى بكر وعمر ايمان وبغضهما كفر وفي الكلام اشارة لطيفة الى
انهما لما تجردا عن نقاط التعلق بما سوى الله ناسبا كلمة التوحيد في التجرد
عن النقطة وكما كانت تلك الكلمة موجبة للايمان فكذلك حبهما لان
اعمالهما انحصرت في نصره الدين فنصرهما وحبهما من علامات المؤمنين
وبغضهما شيمة الكافرين اعاذنا الله تعالى منه •

(المكيال السادس) في فضائل عثمان رضي الله عنه

(ذو ظلمة) مطبقة (بموتهم) اي موت الشيخين المعظمين (وجه
الزمان فنستضيء من بعدهم) اي بعد وفاتهم (بضوء من) له درجات وفضائل
سنية منها انه كان (ميتته) في برج هو (مطلع) كوكبين (نيرين) طلعت
احدهما بعد الاخرى وكفى بهما عن السيدتين رقية وام كلثوم بنتي النبي
صلى الله عليه وسلم ورضى عنهما ، وذلك الشخص الذي كان ميتته مطلعهما
هو (مأوى الحيا عثمان ذو النورين) لقب به لحيازته لهما واستضاءته من
نورهما • ومنها ما افاده بقوله (قال) له (حبيب حضرة الرحمان اوان

زَوْجَتُهُ لَوْ كُنَّ اَرْبَعِيْنَ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً يَقِيْنَا
ذُو « مَا عَلٰى عَثْمَانَ » كَرَّتَيْنِ وَمُشْتَرِي الْجَنَّةِ مَرَّتَيْنِ
مِنْهُ الْمَلَائِكَةُ طَرَا تَسْتَحِي كَمَا مِنْ اللّٰهِ وَمِنْ ذَا الْاِبْطَحِي

ما غربت الشمس (عن افق دار عثمان واحدة بعد الاخرى) زوجته (اي
عثمان بناتي) (لو كن اربعينا) بنتا (واحدة فواحدة يقينا) وذلك ما اخرجه
ابن عساكر عن علي قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول لعثمان
[لو ان لي اربعين بنتا لزوجتك واحدة بعد واحدة حتى لا تبقى منهن
واحدة] ومنها ما افاده بقوله (ذو) اي صاحب جملة (ما على عثمان)
ما فعل بعد هذه (كرتين) وذلك انه اخرج الترمذي والحاكم وصححه عن
عبدالرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلى الله عليه وسلم بالف
دينار حين جهز جيش العسرة فنشرها في حجره فجعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقلبها ويقول [ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم ، ما ضر عثمان
ما عمل بعد اليوم] واخرج الترمذي عن عبدالرحمن بن خباب قال شهدت
النبي صلى الله عليه وسلم وهو يبحث على تجهيز جيش العسرة فقال عثمان
ابن عفان يا رسول الله عليّ مائة بعير باجلاسها واقتابها في سبيل الله ، ثم
حضر على الجيش فقال عثمان يا رسول الله عليّ ثلاثمائة
بعير باجلاسها واقتابها فنزل رسول الله وهو يقول ما على عثمان ما فعل بعد
هذه • ومنها ما افاده بقوله (ومشتري الجنة مرتين) فقد اخرج الحاكم عن
ابي هريرة قال اشترى عثمان الجنة من النبي صلى الله عليه وسلم مرتين
حين حفر بئر رومة وحين جهز جيش العسرة • ومنها ما افاده بقوله (منه
الملائكة طرا تستحي كما) تستحي (من الله) تعالى (ومن ذا النبي الا بطحي)

وبشفاعةٍ لذا الجناب يدخلُ جنةً بلا حساب
سبعون الفا كلهم استوجبوا ان يدخلوا النار وان يُعَذَّبوا
بعد النبي وذینك الشيخین وُزِنَ بالامة ذو النورین
كان لرؤية النبي خميصا لاجل ذا ما خلع القميصا
حتى اذا لقيه سعيدا ذا رتبة عالية شهيدا

اي المكي كما اخرج ابو يعلى عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الملائكة تستحي من عثمان كما تستحي من الله ورسوله • ومنها ما افاده بقوله (وبشفاعةٍ لذا الجناب يدخل جنة بلا حساب سبعون الفا) من المؤمنين (كلهم استوجبوا ان يدخلوا النار وان يعذبوا) فقد اخرج ابن عساكر عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال [ليدخلن بشفاعة عثمان سبعون الفا كلهم قد استوجبوا النار الجنة بغير حساب] ومنها ما افاده بقوله (بعد النبي وذینك الشيخین) ابی بكر وعمر (وزن بالامة) عثمان (ذو النورین) فعَدَلَهَا كما ورد به رواية و (كان) رضي الله عنه (لرؤية النبي) صلى الله عليه وسلم في عالم البرزخ (خميصا) اي جائعا اي مشتاقا و (لاجل ذا) الاشتياق (ما خلع القميصا) اي قميص خلعة الخلافة مع مطالبة الناس اياه بالخلع (حتى اذا) استشهد و (لقيه) اي النبي صلى الله عليه وسلم (سعيدا ، ذا رتبة) عالية (في الجنة) كما بشر بها (شهيدا) فقد اخرج أحمد والترمذي وابن ماجه والحاكم عن عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال [يا عثمان انّ الله مقمصك قميصا ، فان أرادوك على خلعه فلا تخلعه لهم] فرضى الله عنه وارضاه •

المكيال السابع

إذا انطفت شعلة ذي النورين فاغطش الديجوجُ خافقين
فمن ارادَ علمَ كلِّ باب فليأت خاضعا لذاك الباب
باب مدينة العلوم والهدى وقالع لباب خير العدى
ولي كل مؤمن والمقتدى والمرضى والمجتبى والمهتدى
ماذا تريد بعد ذا النص الجلي ؟ « من كنت مولاه فمولاه علي »

(المكيال السابع) في فضائل علي رضي الله عنه

(إذا انطفت) في دار الاسلام (شعلة) مصباح (ذي النورين فاغطش)
ليل الفتن (الديجوج) اي الشديد الظلام (خافقين) اي المشرق والمغرب
(فمن اراد) الأهداء للصواب والاستتارة بنور السنة والكتاب و(علم)
ما يحتاجه في (كل باب) من الابواب (فليأت خاضعا) خاشعا (لذاك الباب)
اي (باب مدينة العلوم والهدى) اشارة الى ما رواه الترمذي والحاكم عن
علي قال : قال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها ، وفي رواية فمن اراد
العلم فليأت الباب (وقالع لباب) قلعة (خير) المتحصن بها اليهود ذات
(العدى ولي كل مؤمن والمقتدى) بالحق اشارة الى ما رواه الحاكم عن
عمران بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما تريدون من
علي ؟ ثلاثا ، ان عليا مني وانا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي ، هذا . والولي
بمعنى المحبوب (و) هو (المرتضى) من الله ورسوله (والمجتبى) المختار من
آل هاشم لمصاهرة الرسول بصحبة الزهراء البتول (والمهتدى) بنور مولاه
منذ صباه بدون تعلق له بفساد الشرك واذاه (ما تريد) ايها المسلم في فضله
(بعد) ورود (النص الجلي) فيه حيث قال الرسول الاكرم (من كنت
مولاه فمولاه علي) والمولى فيه بمعنى المحبوب والناصر كما حقق في محله

توكبُ برج صِفة الجمال أسد غاب صِفة الجلال
لشأنه العليّ قد يُجَلّي أن رُدَّتِ الشمسُ لكي يصلّي
اخو حبيب حضرة المهيمن حبه عنوانُ كتاب المؤمن

(كوكب برج صفة الجمال) و (اسد غاب صفة الجلال) يعني انه تجلى عليه الباري تعالى بفیوضات صفاته الجمالية الفعلية فجعله باب مدينة علم سيد الابرار ، وبآثار صفاته الجلالية فجعله الأسد الصائل على الكفار والسيف المسلول على الفجار و (لشأنه العلي قد يجلى) ويوضح وفاعله قوله (ان ردت الشمس) بعد عروبها (لكي يصلّي) صلاة العصر والحادثة كما ذكرها الطحاوي والقاضي في الشفاء وحسنها شيخ الاسلام ابو زرعة هي انه كان رأس النبي صلى الله عليه وسلم في حجره والوحي ينزل عليه وعليه لم يصل العصر فما سرى عنه صلى الله عليه وسلم الا وقد غربت الشمس فقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم انه كان في طاعتك وطاعة رسواك فاررد عليه الشمس فطلعت بعد ما غربت • هذا وهو (اخو حبيب حضرة) الاله (المهيمن) اخرج الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما : جاء علي تدعع عيناه فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك ولم تؤاخ بيني وبين احدٍ فقال صلى الله عليه وسلم انت اخي في الدنيا والآخرة و (حبه عنوان كتاب المؤمن) اخرج الخطيب عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم ، قال عنوان صحيفة المؤمن حبّ علي بن ابي طالب ، لكن قال ابن الجوزي في الواهيات انه لا اصل له ، وقال الذهبي فيه انه باطل وسنده مظلم كما في تنزيه الشريعة

شجرة ذات قطوف رائقة ما مازَ بينَ قطفها ذو ذائقة
اليسَ رأسَ بدنِ الوجودِ رأسُ حبيبِ حضرة الودود ؟
شمسُ السماء انوارُها شهيرة آثارُها عظيمة كثيرة
في مدحها مدحي وذاك فاش فكيف ذا وانا كالخفاش ؟!

وهو (شجرة ذات قطوف) اي ثمار (رائقة) اي مزينة كلها بحيث
(ما ماز) اي ميز (بين) افراد (قطفها ذو ذائقة) سليمة والمراد
بالقطوف اما الفضائل المتقاربة المتناسبة من صنوف شتى ، أو الاولاد
والنسل الطيب الطاهر من علماء آل البيت وصلحائهم الذين سار صيت
مناقبهم في الآفاق الاسلامية ثم قال : (اليس رأسَ بدنِ الوجود رأس
حبيب حضرة الودود ؟) ولا شك ان الجواب يكون بلى ويقول :
رأس المرتضى كرأس النبي المحمود ، ورأسه رأس بدن الوجود ؟ اما
الكبرى فلكونها مسلمة ، واما الصغرى فلما رواه الخطيب عن البراء
والديلمي عن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، ان النبي صلى الله عليه وسلم ،
قال : [علي مني بمنزلة رأسي من بدني] ثم قال : (شمس السماء) اي
هو كشمس السماء (انوارها شهيرة) و (آثارها عظيمة كثيرة) فلا حاجة
الى بيان مدحه ، ومن المثل ان العيان لا يحتاج الى البيان مع ان (في مدحها)
اي مدح تلك الشمس المضيئة (مدحي) لانتسابي اليه ، وذلك فاش بين

ما جاءَ ما جاء له لاَ حَـدٍ من صحبه النجوم عند أحمد
هل زُوجت زهراءُ غيرَ ذا الفتى ؟ وهل اتى في من سواء « هل اتى »
واجتثَّ مِن دنياء اجتثاها بآئنها بلفظيه ثلاثا !

الناس يعرفه العارفون بالانساب ؟ فكان حقاً عليّ ان امدحه ، ولكنني اذا لم
اقدر على ادراك فضائله (فكيف) يصدر (ذا) المدح مني ؟ فانه شمس
سماء الفضل (وانا كالحفّاش) الذي لا يبصر الا بالليل ، العاجز عن ادراك
آثارها ، وابصار انوارها • ثم قال : (ما جاء ما جاء له لأحد من صحبه
النجوم عند أحمد) « ما » الاولى نافية ، و « ما » الثانية موصولة و « جاء له »
صلة الموصول ، والمعنى : لم يرد لغيره من اصحاب الرسول الذين هم
كالنجوم ما ورد بحقه من الآثار الدالة على كمال فضله وعلوّ درجته •

ثم بدأ بسرد نبذة من تلك الميزات التي لا تعد ، وقال : (هل زوجت
زهراءُ) البتول رضي الله عنها (غير ذا الفتى) بأمر الله تعالى كما جاء في
رواية الطبراني عن ابن مسعود رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال :

ان الله تعالى أمرني أن أزوج فاطمة من علي • (وهل اتى) اي نزل
(في) مناقب (من سواء) آية سورة (هل اتى) يعنى : [ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا وييتما واسيرا] حين أثر السائل على نفسه واهله ، فتناوله
الطعام الذي اراد ان يتناوله هو واهله • ومن تلك الفضائل انه ، كرم الله
وجهه ، (اجتثَّ) اي انقلع وانقطع (من دنياء اجتثاها) بليغا فقد (باينها)
اي طلقها (بلفظه) الصريح (ثلاثا) ولم يكتف بتطبيق الدنيا ومباهجها

بل جاد بالوجود في المعبود واستهلكت نفسه بالشهود
مراده 'عين' مراد الهادي فقد قضى مراده « المرادي »
طوع لما يمضي كما لما مضى طوع الرضا لما قضى به القضاء
أسلم وجهه لما جبهه فكرّم الله تعالى وجهه

المكيال الثامن

أبدى كمال ذينك الاصلين سجنجلا الحسن والحسين

(بل) تجاوز عنه الى التضحية بنفسه الكريمة (وجاد بالوجود في) ابتغاء
رضاء (المعبود) في عدة مواقع : منها عندما اجمع اهل دار الندوة على قتله
صلى الله عليه وسلم ؛ فقد خرج من فراشه في بيته ، وبات فيه علي المرتضى ،
كرم الله وجهه ، (و) سره انه (استهلكت نفسه) المطمئنة (بالشهود)
ومكاشفة التجليات ، فأثر رضاه على ما سواء و (مراده) كان (عين مراد)
الله (الهادي) في الاستشهاد بالحق للحق ، وعلى ذلك (نقد قضى مراده)
ونفذه ابن ملجم (المرادي) بطعنة غدر وكفران نعمة ، وهو كرم الله
وجهه (طوع) اي طأع (لما يمضي) عليه من سيف الحيف (كما) كان
طائعا (لما مضى) عليه في حياته الشريفة (طوع) الحب (والرضا لما قضى
به القضاء) والقدر ؛ فقد (اسلم وجهه لما جبهه) اي جابهه به ربه (فكرّم
الله تعالى وجهه) وعفا عنا برحمته الواسعة آمين •

(المكيال الثامن) في الحسنين الاحسنين رضي الله عنهما

(ابدى) واظهر جميع (كمال ذينك الاصلين) الكريمين والوالدين
الجليلين علي وفاطمة (سجنجلا) أي مرآتا وجود (الحسن والحسين)
ولا عجب في ذلك لان شرف النتيجة من الجانبين بشرف المقدمتين الحائز
لكلّ زَيْن • رضي الله عنهم وعنا آمين •

بقية الصبرة السادسة

خلاصة الكلام في المقام في الصحب والأئمة العظام
ما جاء من ربي ومن حبيبه ومن لدن عترته في صحبه
غير الرضا والمدح والتكريم وغاية التوقير والتعظيم
وجاء ذا في الكتب المعبرة لكم ، لنا ، للعلماء المهرة
شهودنا أدوا كما قد قرأنا فجيء بعادل ورُدَّ مَنْ ذُكِرَا
لو سلّمت تقيّة للباقي في شأنهم أو يخاف الباقي
ماذا الشنا من بعد موت هؤلاء من الأمير خلوة وفي الملأ

(بقية الصبرة السادسة)

ان زبدة الحديث و (خلاصة الكلام) اللائق (في) هذا (المقام) اي
مقام التحدث (في) فضائل (الصحب والأئمة العظام) هي انه (ما جاء)
قط (من ربي) سبحانه وتعالى (ومن) جانب (حبيبه) محمد صلى الله
عليه وسلم (ومن لدن عترته) الطاهرة (في) حق (صحبه غير الرضا
والمدح والتكريم ، وغاية التوقير والتعظيم وجاء ذا) المذكور من اشادة الله
ورسوله وعترته بـ صحبه الكرام (في الكتب المعبرة) المؤلفة (لكم) و (لنا)
و (للعلماء المهرة) الثقة البررة و (شهودنا ادّوا) الشهادة (كما قد
قرأنا ، فجيء بعادل ، ورد) شهادة (من ذكر) من الائمة الأعلام
و (لو سلّمت تقيّة) ومدارة (للباقي) أي للأمر الباقي في قيد الحياة (في)
رعاية (شأنهم ، أو يخاف) واحد منهم المتوفي (اللاقي) ربه (فماذا الشناء)
والمدح والرضا (من بعد موت هؤلاء) الائمة كلهم (من) جانب (الأمير
خلوة ، وفي الملأ) من الناس (في ذلك الحجم الغفير الاكثر ، في مسجد

في ذلك الجسم الغفير الاكثر في مسجد الكوفة فوق المنبر ؟!
 هَبْ أَنْ ذَا اِيضَا مِنَ الْمَقْبُولِ فكيفَ باللهِ وبالرسول !!
 أَلَمْ تَرَوْا لَذَلِكَ التَّحْقِيقَ ؟ صَلَّى جَنَابُ حَضْرَةِ الصَّدِيقِ
 بِالنَّاسِ فِي الثَّلَاثَةِ الْأَيَّامِ وَكَانَ حَيًّا سَيِّدُ الْأَنَامِ
 يَنْزِلُ ، يَدْخُلُ عَلَيْهِ ، يَخْرُجُ جَبْرِيلُ مِنْ لَدَيْهِ وَهُوَ يَعْزُجُ
 فَسَكَتَ اللَّهُ لَذَاكَ سَكَا نَبِيْنَا فِيهِ بَنَهِي مَا آتَى
 وَالْمُؤْمِنُونَ سَكَتُوا لِذَلِكَ فَقَدْ صَفَا مَطْلُوبُنَا هُنَاكَ

الكوفة فوق المنبر) وفي سائر المناسبات (هب ان ذا) المذكور من الثناء
 الموفور على وجه التقية والمداراة بعد الممات (ايضا) كما في وقت الحياة
 (من) الامر (المقبول) المسموح لبعض الاعتبارات (فكيف بالله وبالرسول)
 صلى الله عليه وسلم في مدحهم عموما وخصوصا بما فيه الكفاية .

ثم (الم تروا لذلك التحقيق) الدقيق وهو انه (صلى جناب حضرة
 الصديق) اماما (بالناس في الثلاثة الايام) بلياليها في مرض وفاته صلى الله
 عليه وسلم (وكان حيا) اذ ذاك (سيد الانام ، ينزل) عليه من السماء
 و(يدخل عليه) صلى الله عليه وسلم و(يخرج جبريل من لديه وهو يعرج)
 الى مقامه ، فلو كانت امامة ابي بكر غير صحيحة لما اقرت الله سبحانه وتعالى
 عليه ولأنزل وحيا بخلافها (ف)لما (سكت الله) عن ذلك وقرره عليها
 فاعلموا انه (لذلك سكت نبينا) صلى الله عليه وسلم و (فيه بنهي) عن البقاء
 على تلك الامامة (ما اتى ، والمؤمنون سكتوا لذلك) المقرر من سكوت الله
 ورسوله (فقد صفا مطلوبنا هنالك) وثبت جليا لمن اتصف بالانصاف (فما)

فَمَا بِهِ الْمُنْكَرُ فِيهِمْ طَعَنًا أَهْلُ الْهُدَى فِي رَدِّهِ قَدْ آمَعْنَا
فَضَائِلُ الْأَمِيرِ قُلُوبًا : بَلَّغَتْ ، فِي كَثْرَةِ وَشْهَرَةٍ وَصَحَّةٍ ،
مُعْجَزَةُ الرَّسُولِ ، هَلْ ذِي دَلَّتْ لَكُونِهِ خَاتِمَةَ النَّبَوَّةِ ؟ !
حَتَّى تَدُلَّ ذِي الْفَضَائِلِ عَلَى أَنَّ الْأَمِيرَ كَانَ فِيهَا أَوَّلًا !
مَنْ يَنْكُرُ الْفَضَائِلَ الْعَلِيَّةَ سِوَى ذَوِي جَهَالَةٍ جَلِيَّةٍ ؟
لَكِنْ كَوْنُ بَعْضِهِمْ مَفْضُلًا كَانَ إِلَى رَبِّ الْوَرَى مُحَوَّلًا

من القدح (به المنكر) لامامته وامامة من يأتي بعده (فيهم طعنا) فالمعترف بذلك من (اهل الهدي في رده قد امعنا) بما لا مزيد عليه .

ثم (فضائل الامير) كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ (قل) قولاً مبيناً على التسليم
الفرضي : انها (بلغت في شهرة وكثرة وصحة) مبلغ (معجزة الرسول)
صلى الله عليه وسلم (هل ذي) المعجزات (دلت لكونه خاتمة النبوة) ؟
وانه لا نبي بعده ، لولا قوله تعالى [ولكن رسول الله وخاتم النبيين] (حتى
تدل ذي الفضائل) النابتة (على ان الامير) كرم الله وجهه (كان فيها اولاً)
والحق ان فضائل الشخص ثابتة في ذاتها سواء كان هو سابقاً أو لاحقاً ،
فكم من نبي تقدم على الرسول ، ولو كان من اولى العزم ، كما هو ظاهر
للمتتبع . ثم قال مستفهماً : (من) ذا الذي (ينكر الفضائل العلية) لصاحب
النفس الزكية (سوى) حفنة من اناس خوارج على حضرة الامير وهم من
قوم (ذوي جهالة جليلة) غنية عن البيان و (لكن كون بعضهم مفضلاً)
من جهة الثواب وعلو الدرجات (كان الى) علم (رب الوري محولاً)
فلا نعلمه نحن ، وليس من طاقتنا ان نعلمه الا بالبيان ، وليس ذلك الفضل
الزائد موقوفاً عليه للتقديم ولا العلم به اساساً على نصب واحد منهم قبل الآخر

وقوعها متفق عليه كذلك هل ستره لديه ؟
نقل لمن قد يدعي الاطلا باي نوع ؟ هات استدلالا
مفيدة للجزم واليقين اذ ذي لديه من أصول الدين
نحن مناظرون حاضرون في خيمة المنوع ناظرون

و(وقوعها) اي الخلافة على الوجه المعروف (متفق عليه كذلك) الذي وقع
فـ(هل) هذا الامر (سره) وخفاء (لديه ؟ لمن قد يدعي الاطلا) لذلك
الوضع والترتيب (باي نوع) تبطله ؟ (فهات) عليه (استدلالا) بادلة
(مفيدة للجزم واليقين) بالمطلوب و(نحن) هنا (مناظرون) ومعكم
(حاضرون) لاستماع الحق المبين ، و(في خيمة المنوع) الموجهة الى الدعوى
أو مقدمة دليلها (ناظرون) *

ثم اشار الى بعض ما استدلوا به على دعواهم وهو قوله تعالى [انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة
وهم راكعون] ، ووجه الدلالة عليها ان الولي ليس بمعنى الناصر أو المحب
لعموم النصرة والمحبة للمؤمنين كما قال تعالى : [والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض] فلا يصح الحصر بكلمة « انما » في المؤمنين الموصوفين بما في
الآية الكريمة ؛ فتعين انه بمعنى المتولي ، وان المراد بالجمع في قوله تعالى
[الذين يقيمون الصلاة] المفرد المعهود ، كما ان المراد بالركوع ما هو
المعتاد في الصلاة ، وجملة « وهم راكعون » حالية لطابق الوضع اذ ذاك ،
فيكون الدليل قياسا استثنائيا مستقيما تقريره : كلما كانت صيغ الجموع في
الآية دالة على معنى المفرد ، والولي بمعنى المتولي ، والركوع بالمعنى المعتاد ،
والجملة حالية ، وكلمة « انما » للحصر ثبت المدعى ، لكن المقدم حق ؟

لأن ما كَانَمَا مِن سِنْد لجمعكم ، وجمعكم كالمفرد !
إذ كَانَ الاعتبارُ بالعموم لا بخصوص السبب المعلوم
من شَنَانكم الأولياء لا تبصرون الخلفَ والوراء !!

فينتج انه ثبت التالي ، وأشار الى عدم تمامه بقوله : (كَأَنَّ) حرف من
الحروف المشبهة بالفعل و(ما) موصولة بمعنى الدليل والكاف في (كَانَمَا)
بمعنى المثل ومدخولها نص الدليل المتقدم (كَسِنْد) يستند به في اثبات المطلوب
(لجمعكم) بناء على الوجوه المذكورة ، ولكن السند كلاسند (وجمعكم
كالمفرد) لمواجهته بالمنوع الموجهة على المقدمة الواضحة ؛ أما أولا فلانه
لا يسلم ان الجمع بمعنى المفرد ؛ لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب كما قال : (اذ كَانَ الاعتبارُ بالعموم ، لا بخصوص السبب المعلوم)
فصيغ الدليل باقية على عمومها • واما ثانيا فلان كون الولي بمعنى المتولي
لا تنسجم به الآية مع ما قبلها وما بعدها ؛ فان الاولياء في الآية السابقة وهو
قوله تعالى [لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء] والتولي في الآية اللاحقة
وهو قوله تعالى [ومن يتول الله ورسوله] من الولاية بمعنى المحبة ، كما قال
(من شَنَانكم) وعَدَائكم (الاولياء) المحبين لله ولرسوله ولدينه (لا تبصرون)
الآية الواقعة في (الخلف) بعد آية [انما وليكم الله] والآية الواقعة في
(الوراء) اي قبلها ، على ان الوراء بمعنى القبل ؛ فانها من الازداد ،
والآل لكتنم تعلمون ان « الولي » بمعنى المحب ؛ حتى تنسجم الآيات الثلاث
كلها ؛ فوجب حمل الولي في ما بينها على ذلك المعنى ، وحينئذ لا يبقى فيها
وجه الدلالة • وأما ثالثا فلانه لم تتعين جملة « وهم راکعون » لكونها حالية
لا احتمال كونها معطوفة ، او ان الواو زائدة ، والجملة نعت لما قبل كما قال :

فما لكم عن حالة الركوع للوصف أو للعطف من رجوع
 ما بال قلبكم ان لا يسمعا ؟ « ركع » قد جاء بمعنى « خضعا »
 عن المرام قرب التباعد « ان » يقول : هل بدا تردد ؟
 ولا ية بالفعل للأمير ما وجدت حين بقا البشير
 ومن مآلاً ذا الوجود راما لله والرسول ما استقاما

(فما لكم عن حالة الركوع للوصف أو للعطف من رجوع) مع ملاحظة
 الربط بما في البيت السابق • واما رابعا فلانا لو سلمنا انها حالة لا نسلم
 ان الركوع بالمعنى المعتبر في الصلاة لجواز كونه بمعنى الخضوع والخشوع
 لله تعالى كما قال : (ما بال قلبكم ان لا يسمعا « ركع » قد جاء بمعنى
 « خضعا ») وحينئذ يعم معنى الجملة سائر الخاشعين • واما خامسا فلانا
 لا نسلم صحة الحصر في الآية على تقدير كون الولي بمعنى المتولي ، وانما
 يصح لو كان بمعنى المحب أو الناصر ، وقد افاد ذلك بقوله (عن المرام قرب
 التباعد) والمرام حصره بمعنى التصرف في الامور في الجمع المذكورين في
 الآية ؛ لان كلمة (ان) للتحقيق (تقول) بلسان الحال (هل بدا) لكم
 أيها الناس (تردد) في المعنى حتى ادفعه ، وطريق الدفع انه حينئذ اما ان
 يراد (ولاية) وتصرف (بالفعل للأمير) المقارن للنزول فلا يصح لان
 التصرف في الأمور بالفعل ما وجد للمعطوف الاخير حين وجود وبقاء البشير
 صلى الله عليه وسلم في الحياة ، (و) أما ان يراد التصرف بالقوة فلا يصح
 ايضا ؛ فان (من مآلاً) وبحسب القوة (ذا الوجود) للولاية والتصرف (راما)
 وقصد فتلك الولاية المعبرة بالقوة (لله) تعالى (والرسول ما استقاما) لان
 ولاية الله فعلية ابدا ، وتصرف الرسول « ص » في شؤون المؤمنين كانت فعلية

وَمِنْ عَجِيبٍ أَنْ ذَلِكَ لَكُمْ جَلِيٍّ وَكَانَ ذَا وَدٍ اخْتَفَى عَلَى عَلِيٍّ !!
 وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ كَلَّا ! وَإِنْ نَمِيلُ عَنْ الْمَقَامِ
 نِيَابَةِ الْإِلَهِ مَا نَهَاكُمْ عَنْهَا كَأَنَّ نَابَ النَّبِيِّ نَهَاكُمْ
 وَلَيْتَكُمْ يُؤْمَرُ « أَنْتُمْ » كَمْ يَحْضُرُ ، فَافْحَصَنَّ مَا آتَاكُمْ
 أ « غَيْنٌ » غَمٌّ لِلثَّلَاثَةِ انْتَشَا كَأَحَدٍ مَعَ عَشْرِ عَلَى الْحِشَا

في حياته • وأما سادساً فلان ذلك المعنى لو كان مراداً لعلمه الامام (ومن عجب) جدا (ان ذلكم) المعنى (لكم جلي ، وكان ذا) المعنى (قد اختفى على) امير المؤمنين (علي) كرم الله وجهه (و) على (سائر الصحابة الكرام) رضى الله عنهم (كلاً ! وان نميل عن المقام) اي مقام المنع فهناك وجوه اخرى من البحث كالنقض من وجهين : الاول انه لو كان الولي بمعنى المتولي والمتصرف ، والامام هو النائب عنه صلى الله عليه وسلم بعد وفاته ، لزم ان يكون الله سبحانه نائباً عنه بعد وفاته ؛ كما قال : (نيابة الاله ما نهاكم عنها كان ناب النبي نهاكم) و « النيابة » مبتدأ مضاف الى « الاله » و « ما » نافية ، و « نهاكم » فعل ومفعول ، وفاعله قوله « نهاكم » في آخر البيت ، وهو جمع نهية ، و « كأن » مخففة من المثقلة ، و « ناب » فعل ، وفاعله راجع الى الاله و « النبي » بالنصب مفعوله ، وحاصل المعنى : وان نعدل عن المنع فسيرد النقص باستلزام مستحيل وهو نيابة الاله عن النبي • والوجه الثاني باستلزام ذلك حصر الامامة في الامير ، دون من سواه من الائمة ، وقد افاد ذلك بقوله (وليكم يؤم) اي ان الولي بالمعنى المذكور يكون اماماً لغيره وكلمة (انما) الواردة في دليل (كم يحضر) اي يفيد حصر الولاية بمعنى الامامة والتصرف في المذكورين في الآية (فافحصن ما آتاكم) من هذا المعنى تعلم انه لا يناسب المقام ولا يثبت ما لديكم من المرام ؛ فانه يدل على نفي الولاية عن عداهم سواء الخلفاء الثلاثة أو غيرهم ، فقد تبدل نفي بنفي أمر ، وان انصفت فانظر (أغين غم) نيابة

فهذه عزيزة الأدلة صارت ذليلة من الأدلة

هذه هي الصبرة السابعة ، فالمكيال الاول منها

صح وجوب النصب للامام فعندنا شرعاً علي الانام

وعند نحو فرقة اعتزال عقلاً على الاله ذي الجلال

ما كان تحسين ولا تقيح عقلاً ، وذا بما مضى تصريح

(للثلاثة انتشا) اي نشأ (كـ) غين غم انتفاء الولاية عن (احد مع عشر على الحشا) اي القلب اي هل ان النفين متساويان في الثقل على القلب ؟ (فهذه) الشبه المذكورة هي (عزيزة الأدلة) عندهم وقد علمت انها (صارت ذليلة من الأدلة) فكيف بغيرها من الأدلة والشبهات الواهية ؟

(هذه هي الصبرة السابعة ، فالمكيال الاول منها) في وجوب تنصيب الامام

(صح وجوب النصب للامام) القائم بتنفيذ الاحكام ، واقامة الحدود ، وسد الثغور ، وتجهيز الجيوش ونحوها • وهل يجب نصبه على الاله أو على عباده بدليل شرعي او عقلي ففيه خلاف ؟ (فعندنا) هو واجب (شرعاً) لا عقلاً (على الانام) لا على الله تعالى (وعند نحو فرقة الاعتزال) من واصل ابن عطاء وموافقيه هو واجب (عقلاً) و (على الاله) سبحانه وتعالى (ذي الجلال) والاكرام • اما انه واجب علينا بالشرع فلقوله صلى الله عليه وسلم [من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية] ، ولان نصبه امر تتوقف عليه الواجبات الاسلامية ، وكل ما تتوقف هي عليه واجب • واما انه ليس الوجوب بالعقل فلانه مبني على لزوم المصلحة الذاتية والمفسدة الذاتية للأفعال ، وقد ثبت وتقرر في موضعه انه (ما كان) وما ثبت (تحسين ولا تقيح عقلاً) لشيء منها (وذا) النفي هنا (بما مضى) في بحث الحسن والقبح (تصريح) واما انه ليس واجباً على الله تعالى فلانه لا معنى للوجوب

لو كان واجبا على رب الهدى لما خلا عنه الزمان أبدا
لا بأس في ذا المدعى علينا ان صح ما لديكم ، أو لدينا
ان كان واجبا عليهم فعلوا ما هم بترك ذاك عنهم سئلوا
أو واجبا عليه جلّ وارتفع فقد قضى وجوبه كما وقع
ان قلت : ان ربنا القدير اراد ان يستخلف الأميرا ،
ومنعه ، فاتّه ما شاء قلت : الا تخافُ ذي الفحشاء ؟!

عليه تعالى لعدم دخوله في نفاذ اي قوة عليه ، الا بمعنى اقتضاء حكمته لشيء ،
والوجوب بهذا المعنى ايضا باطل بالدليل القطعي اذ (لو كان) نصبه (واجبا)
بذلك المعنى (على رب الهدى ، لما خلا عنه) اي عن الامام (الزمان أبدا)
وليس كذلك • ثم نقول (لا بأس في ذا المدعى) اي وجوب نصبه علينا
(ان صح ما لديكم) من وجوبه على الله تعالى عقلاً (أو) صح ما (لدينا)
من وجوبه على الانام شرعا لانه (ان كان) نصبه (واجبا عليهم) فقد
(فعلوا ما هم بترك ذاك عنه سئلوا) من نصب الامام ، وقدموه على المهمات
(أو) كان (واجبا عليه جلّ) وعلا (وارتفع ، فقد قضى) هو تعالى
(وجوبه) اي واجبه (كما وقع) على رؤوس الاشهاد • (ان قلت ان
ربنا القدير اراد ان) يقضي واجبه و (يستخلف الامير ، ومنعه) اي منع
الناس ذاته القدير المرید ، و (فاتّه ما شاء) ان يفعله فتخلف المراد عن
الارادة (قلت : الا تخافُ ذي الفحشاء ؟!) ومغبتها ؛ فقولك هذا معارض
تماما لقوله تعالى [ان ربك فعال لما يريد] ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم
[ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن] •

المكيال الثاني

وللامام عُنِيَتْ شروط وجوبُ نصيبه بها منوط
ذي كونه ، وعندنا اشتها ، مكلفا حرّاً وعدلاً ذكراً
نورُ سنا الاسلام فيه ثابتا من أصل حبة قريش ثابتا
ذا قدرة التنفيذ للاحكام سياسة الأمور في الانام
ومرجعا بين الانام ظهراً جمهورهم زادوا شروطاً أخرى :

(المكيال الثاني) في شروط الامام

(وللامام عُنِيَتْ شروط) مأخوذة من الدين و(وجوب نصبه) على
الانام (بها) اي بتلك الشروط (منوط) ومتعلق و(ذي) الشروط هي
(كونه) اي الامام ، وقوله (وعندنا اشتها) جملة معترضة بين اسم كان
وخبره لبيان ان تلك الشروط معتبرة ومشتهرة عندنا وعند غيرنا (مكلفا)
لا صيباً أو بالغاً مجنوناً (حرّاً) لا عبداً لاشتغاله بخدمة السيد وانتفاء المهابة
فيه (وعدلاً) لا فاسقاً ؛ لانه مُهان عند الله ، وغير موثوق به عند الناس
(ذكراً) لا انثى لضعفها غالباً عن الادارة ، وتقيدها احكام الزواج
و (نور سنا الاسلام فيه ثابتا) لا كافراً اصلياً ولا مرتدّاً و (من اصل حبة)
اي نطفة (قريش) الآخذة من نضر بن كنانة لقوله عليه السلام : الخلافة
من قريش ما اطاعوا الله •

(ذا قدرة) على (التنفيذ للاحكام) من الحدود والحقوق والحروب
وغيرها من مهمات امور المسلمين و (سياسة الامور) اي حسن ادارتها
(في الانام ، ومرجعاً) للناس في شؤونهم و (بين الانام ظهراً) لتسهيل
مراجعة ابناء الامة له في مختلف قضاياهم • هذا ما اطبق عليه المحققون

ذا اجتهد صاحب الشجاعة مستصحباً للرأي ذي الإصابة
 لا كونه' محتفياً منتظراً افضل اهل وقته من الوري
 ذا نسب من هاشم ومن علي ذا عصمة مثل النبي المعلي
 بل قد احاط علمه' ، وبانا بما يكون' مع ما قد كانا
 وذاك ما لغير ذا من قالهم فانظر الى الشروط واستدلّاهم

المكيال الثالث

ولم يصير مستجمع اماما بمحض اجتماعها تماماً

و (أما جمهورهم) فقد (زادوا) على الشروط المذكورة (شروطاً آخر)
 وهي كونه (ذا اجتهد) يقتدر على استنباط الاحكام من مدارك الدين ،
 وكونه (صاحب الشجاعة) ليقدر على اقتحام المهمات ، وكونه (مستصحباً
 للرأي) الثاقب ذي الإصابة بالحق لان قوله فصل الخطاب ، (لا كونه)
 محتجباً (محتفياً) عن الاعين ، مترقباً (منتظراً) وكونه (افضل اهل وقته)
 وزمانه (من الوري) وكونه (ذا نسب من هاشم و) كونه ذا نسب (من
 علي) كرم الله وجهه ، وكونه (ذا عصمة) من الذنب الخفي والجلبي
 (مثل النبي المعلي) الرفيع القدر (بل) زادوا على ما ذكر فقالوا : يشترط ان
 (قد احاط علمه ، وبان) بيانا جلياً احاطته علماً (بما يكون) في المستقبل (مع)
 احاطة علمه وشموله (ما قد كانا) في الماضي • (وذاك) المذكور (ما)
 نسب (لغير) جمهور (نا من قالهم) اي مقالهم (فانظر الى) تلك (الشروط)
 المذكورة في المطولات (واستدلّاهم) عليها تفز بالخير من النتائج وادلتها
 السلية والايجابية •

(المكيال الثالث) في طريق نيل الموصوف رتبة الأمامة

(ولم يصر) شخص (مستجمع) لها (اماماً بمحض اجتماعها) اي

الا باختيار اهل الحل والعقد كالاكثر بالاقل
وذا لدى القدرة واختيار أما لدى العجز والاضطرار
فجاز ما كان له من كل ذي شوكة نصب أو يستولي

المكيال الرابع

ما انزلوا بفسقهم وجورهم فبهدي السلف خذ وطورهم
وصل خلف كل فاجر وبر عليهما ايضاً كما جاء الخبر

اجتماع الشروط وتحقيقها (تماماً الا باختيار) ذوي الاعتبار من (اهل
الحل) للأمور (والعقد) لها لكن لا يشترط اتفاق الجميع بل (ك)
ثبت بـ (الاكثر) منهم تثبت (بالاقل ، و) الاحتياج الى (ذلك) المذكور من
اختيار اهل الحل والعقد انما هو (لدى القدرة والاختيار) لهم (اما لدى
العجز) عن ابداء الرأي (والاضطرار) الى الانقياد للمستولي على الامر
(فجاز ما كان له) اي للامام الثابت امامته باختيارهم (من كل) مستول
(ذي شوكة نصب) من جمع اختاروه (أو يستولي) هو بنفسه ، وتجب
اطاعته في ما وافق الشرع المبين لئلا تتعطل امور المسلمين •

(المكيال الرابع) في عزل الامام

(ما انزلوا بفسقهم وجورهم) اي لا ينزل الائمة المنصوبون العادلون
عند النصب بسبب عروض الفسق والجور عليهم ؛ لان السلف الصالحين
اطاعوهم مع ظهور الفسق والجور من بعض منهم ، وذلك لان الفسق عم
وانتشر ، فلو انزل الامام بالفسق لم يحصل للامة اجتماع على امام يقوم
برعاية شؤونهم الدينية والدنيوية (فبهدي السلف خذ و) على ضوء (طورهم)
سر ، تفز فوزاً عظيماً • وهذا الذي ذكرنا في من لم يستول على الامر قهراً
ونصباً ، أما هو فكما ينزل بما مرّ ينزل بغلبة قاهر آخر عليه •

(وصل خلف كل) امام من اهل القبلة (فاجر) اي فاسق (او بر)

عنقودة كانت لها حبات ذوات حلاوة على الدوام ،
يلتذ منها مذاق الانام ، ينبغي ان لا يخلو عنها خوان الامام

الحبة الاولى

ولعن شخص بالخصوص لم يجز لا عنه بالاطلاع لم يفز

اي عادل ؛ وذلك لقوله ، صلى الله عليه وسلم : [صلوا خلف كل بر وفاجر] . والامر الوارد في الحديث يفيد الجواز ، ولاقتداء السلف بهم من غير نكير من احد . واما النهي الوارد عن بعض فمحمول على الكراهة . وصل (عليهما) صلاة الجنائزة (ايضا كما) صليت خلفهما اقتداء في حياتهما ؛ اما البر فليبره ، واما غيره فلمزيد حاجته الى طلب المغفرة له من قبل المسلمين (كما جاء الخبر) بذلك فقد روى انه صلى الله عليه وسلم قال لا تدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة وجهنا الله بفضله الى قبلة قبوله وختم اعمارنا بالسعادة بجاء رسوله صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه الكرام .

(عنقودة كانت لها حبات ذوات حلاوة على الدوام ،

يلتذ منها مذاق الانام ، ينبغي ان لا يخلو عنها خوان الامام

الحبة الاولى)

(ولعن شخص بالخصوص لم يجز) فان اللعن في اللغة الاخزاء والسب والابعاد من الخير والطرده ، وفي عرف الشرع هو الطرد من رحمة الله تعالى ، ويستعمل في سياق الدعاء به ، وذلك حرام لانه نهى النبي صلى الله عليه عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة ، هذا . و(لا عنه) اي لا عن الشخص بخصوصه (بالاطلاع لم يفز) اي لم يطلع على تحقيق كلام الائمة في التوفيق بين الروايات المتعارضة بحمل جوازه على من علم انه مات على الكفر ، ولا على تحقيق حال ذلك الشخص الذي لعنه هو هل

الحجة الثانية

ولا تُجِزُ تكفيرَ اهل القبلة من غير ما يبدو له من علة
كقول أو فعل أو اعتقاد يوجبُه لدى اهل اجتهاد

مات كافرا أو تاب واصلح ومات على الاسلام ؛ فالصواب الامساك عن ذلك
فانه كبيرة على ما ذكره الشهاب • وقوله « بالخصوص » احتراز عن لعنه
في قالب العموم كما في قوله تعالى [ان لعنة الله على الظالمين] وكما ورد عن
النبي صلى الله عليه وسلم لعن آكلي الربا وشاربي الخمر •

(الحجة الثانية)

(ولا تجز تكفير اهل القبلة) وهم الذين اتفقوا على ما هو من
ضروريات الدين كما افاده المحقق الهندي في تعليقاته على الخيالي (من غير
ما يبدو) اي يظهر (له) اي لتكفيره (من علة) مسوّغة له وذلك (كقول
أو فعل أو اعتقاد يوجبُه) اي التكفير له (لدى اهل الاجتهاد) جميعا كان
يقول بعدم وجوب احد اركان الاسلام الخمس ، أو يدوس القرآن الشريف
برجله عالما عامدا ، أو يعتقد عدم حشر الموتى للجزاء يوم القيامة • واما
اعتقاد خلاف ما عليه بعض منهم كاعتقاد عدم وجوب الوتر فلا يكفر به •
وهذه المسألة في غاية من الأهمية فان تكفير المسلم بدون موجب له كفر
كما صح الحديث به ووقع الاجماع عليه • والذي نص عليه اعظم الائمة
وكبار الفقهاء والمحدثين واعلام العلم ورؤوس المجتهدين كابي حنيفة
والشافعي وغيرهما ان لا يكفر احد من اهل القبلة ؛ قال احمد بن زاهر
السرخسي لما حضرت الشيخ ابا الحسن الاشعري الوفاة في داري ببغداد
قال لي اجمع اصحابي فجمعتهم فقال : « اشهدوا اني لا اقول بتكفير احد

الحبة الثالثة

كَانَ مَنْ اجْتَهَدَ قَدْ يَخْطِئُ وَقَدْ يَصِيبُ ، ذَا لَيْسَ لَهُ بِمُنْتَقَدٍ
لَأنَّهُ يَعْذِرُ بِلِ اثْبَيَا غَيْرُ مَكْلَفٍ بَانَ يَصِيْبَا

من اهل القبلة لاني رأيتهم يشيرون الى معبود واحد والأسلام يشملهم «
وقد سئل علي رضي الله عنه عن الخوارج الذين هم اخبث المبتدعة ، وقيل
له اكفار» هم ؟ فقال من الكفر فروا ، قيل فمناققون قال ان المنافقين
لا يذكرون الله الا قليلا ولا يأتون الصلاة الا كسالى ، قيل فمن هم قال
« قوم اصابتهم فتنة فعموا وصموا » •

(الحبة الثالثة)

(كان من اجتهد) في الشرعيات أو العقليات (قد يخطئ) الحق
(وقد يصيب) و (ذا) المذكور من أخطائه في بعض المسائل الاجتهادية
(ليس له بمنتقد) اي معدود من العيب والنقد (لانه يعذر) فيه حيث
خرج الوصول الى الحق عن قدرته (بل اثبأ) على اجتهاده وبذل ما في
وسعه للوصول اليه • لا يقال انه لم يصب الحق فهو موزور لانا نقول هو
(غير مكلف بان يصيب) الحق اذ ليس ذلك في وسعه « ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها » هذا ما ذهب اليه الجمهور • وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها
مصيب ويسمون المصوبة • ومدار كلامهم على ان حكم الله في المسائل
الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد وليس لله فيه حكم معين • والمختار ان
حكم الله تعالى معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقد
اخطأ •

الحبة الرابعة

تصديق كاهن بما قد اخبرا كفر كما يقوله خير الورى

الحبة الخامسة

صدقة الاحياء كالدعوات تنفع للاحياء والاموات
يقبلها يجيئها تعالى منته على الورى تتوالى

(الحبة الرابعة)

(تصديق) المسلم اخبار (كاهن) وهو الذي يخبر عن الكوائن في المستقبل ويدعى معرفة الغيب (بما قد اخبرا) به (كفر) له (كما يقوله خير الورى) فقد قال صلى الله عليه وسلم [من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد] وذلك لان علم الغيب امر تفرد به ذاته تعالى لا طريق اليه الا باعلام منه لانيائه معجزة أو بالهام اوليائه كرامة ، واما المنجم فان ادعى علم الحوادث الغيبية بذاته فيكفر وتصديقه ايضا كفر كتصديق الكاهن • واما اذا ادعى الظن بها بطريق الاستدلال بالامارات فلا يكفر ولا يكون تصديقه كفرا كما نقلناه في ما سبق عن العسقلاني في بحث الملكيات •

(الحبة الخامسة)

(صدقة الاحياء) المسلمين (كالدعوات) الخيرية (تنفع للاحياء والاموات) منهم (فيقبلها) اي الصدقات (ويجيئها) اي الدعوات بمحض فضله (تعالى) فان فضله و (منته على الورى تتوالى) وتتعاقب من غير انقطاع • وخالفت المعتزلة في ذلك تمسكا بان القضاء لا يتبدل وان كل نفس مرهونة بما كسبت فلا اثر للدعاء ولا للصدقات • لنا ما جاء في

الكتاب من دعاء نوح وابراهيم عليهما السلام للمؤمنين والمؤمنات ، وارشاده
 المؤمنين الى الدعاء لهم في قوله [الذين يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين
 سبقونا بالايمان] الآية • وفي الآثار من دعاء النبي صلى الله عليه وسلم للاحياء
 كابن عباس وانس بن مالك وغيرهما ، وكذا للاموات ممن لا يحصى ،
 وطلبه الدعاء من عمر لما سافر الى حج بيت الله بقوله لا تنسنا من دعائك
 يا اخي ! فقال عمر رضي الله عنه [كلمة ما يسرّني ان لي بها الدنيا] وقد
 ثبت قوله عليه السلام [الدعاء يرد البلاء ، والصدقة تطفى غضب الرب]
 الى غير ذلك كما ثبت ان سعد بن عبادة قال يا رسول الله ان امي ماتت
 فاي الصدقة افضل ، فقال صلى الله عليه وسلم الماء فحفر سعد بئرا •
 ولا دليل للمعتزلة فيما تمسكوا به فان من جملة قضائه تعالى ربط المسببات
 بالاسباب • ومنها ربط المغفرة بالدعاء ورد البلاء بالصدقة كما ان منها ربط
 الشفاء بالدواء • ولا ينافي نفع الصدقات ارتهان الانفس بما تسببت ، اما اولا
 فلان تلك الآية ونحوها مقيدة بما اذا لم يعف عن السيئات بسبب من الاسباب
 كمحض ارادته أو شفاعته الرسول أو صدقة الاولاد والاقارب ودعوات
 الداعين • واما ثانيا فلان امثال تلك الآيات حاكية عن باب العدل والاستحقاق
 كقوله تعالى [وان ليس للانسان الا ما سعى] واما منفعة الدعوات والصدقات
 فمن باب الفضل والهبات • هذا • نعم اختلفت المشائخ في انه هل يجوز
 ان يقال يستجاب دعاء الكافر ؟ فمنعه الجمهور لقوله تعالى [وما دعاء الكافرين
 الا في ضلال] وجوزوه بعضهم لأجابته تعالى دعاء ابليس [اذ قال له رب
 انظرني الى يوم يبعثون ، قال انك من المنظرين] وفصل بعضهم باستجابة
 دعائه في امور الدنيا ورده في امور الآخرة ، وعليه يحمل ما روى عنه
 صلى الله عليه وسلم ان دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب •

الحبة السادسة

نشهدُ بالجنة للعشرة متابعي الأئمة البررة
حب غبار تربة الشيخين والختين كان فرض عين

الحبة السابعة

وامسح اطاعة على الخفين ولنغسل الرجلين للكعين

(الحبة السادسة)

(شهد بالجنة) اي دخولها اذ نص الشارع على الدخول فيها
(للعشرة) المبشرة بها المشهورين وهم الخلفاء الاربعة وطلحة وزيير وسعد
وسعيد وابو عبيدة وعبدالرحمن بن عوف رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
وقوله (متابعي الائمة) حال من فاعل شهد اي حالكونا متابعين في تلك
الشهادة الشرعية للائمة (البررة) الكرام ثم اعاد ذكر الشيخين والختين
رضي الله تعالى عنهم فقال (حب غبار تربة) مقبرة (الشيخين) ابي بكر
وعمر (والختين) للنبي صلى الله عليه عثمان وعلي رضي الله عنهم كان
(فرض عين) على المسلمين فانهم من كبار الصحابة وقال النبي فيهم من
احبهم فبحبي احبهم وحبه صلى الله عليه وسلم فرض عين على امته • ومن
تعليقاته هنا : اعدت ذكرهم رضي الله عنهم تبركا بكلام انس بن مالك رضي الله
عنه اذ سئل عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختين
وتمسح على الخفين انتهى • قلت واراد تحقيق المناسبة بين الحبتين هنا
بما يأتي :

(الحبة السابعة) في المسح على الخفين

(وامسح) ايها المسلم المتبع للحق (اطاعة) للسنة السنية النبوية

فتنصب الأقدام في الإقدام في ابتغاء طهارة الاسلام

الحبات الأخر متواليات

نزول من جلاله المهدي ظهور من من وصفه المهدي

بعد كمال الطهر (على الخفين) الملبوسين بدلا عن غسل الرجلين بالشروط المقررة في الفروع يوما وليلة في الحضر وثلاثة ايام بلياليهن في السفر معتبرة من الحدث بعد اللبس ثم قال (ولنغسل الرجلين للكعين) عند اداء فرض الوضوء المأمور به في قوله تعالى [فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعين] (فنصب الاقدام) بفتح الهمزة جمع قدم (في الاقدام) بكسرها مصدر اي ونشمر عن ساق الجدة (في ابتغاء طهارة) عن الحدث الاصغر المقرر في دين (الاسلام) والحاصل اننا نغسل الارجل الى الكعين عملا بنصب لفظ « الارجل » في قوله تعالى وارجلكم على ما هو قراءة نافع وابن عامر وحفص والكسائي ويعقوب عطا على ايديكم ، وهذه احدي ادلتنا على وجوب الغسل ، ولنا دلائل اخرى : الاول اتباع النبي صلى الله عليه وسلم • الثاني عمل الصحابة الكرام • الثالث التحديد بالكعين ؛ فان المسح لا يناسب التحديد لبذاته على التخفيف ونحمل قراءة الارجل بالجبر على جر الجوار لمجاورة الرؤوس كما في قوله تعالى [عذاب يوم اليم] وقول العرب « حجر ضب خرب » ومن اصحاب الشافعي من حمل قراءة النصب على غسلهما مكشوفتين والجبر على مسحهما ملفوفتين كما في مجموع الامام النووي

(الحبات الأخر متواليات)

اي تحصل منها ثمرات متناسبة المذاق لا يناسب الفصل

والافتراق ، وهي مباحث بعض اشراط الساعة واحوال

البرزخ والمعاد والشفاعة وما يتناسب معها

(نزول من جلاله المهدي) اي نزول شخص جلاله وعزة نبوته

والنارِ والدخانِ والخسفاتِ الى تمامِ العشرِ الاياتِ
والموتُ كالأحياءِ للسؤالِ في القبرِ ، والتنعيمِ والنكالِ

كانت منسوبة الى المهدي وحاصلة له فيه و (ظهور من من وصفه المهدي)
اي وظهور ذات موصوف بالمهدي حق • روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال
[والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر

الصليب ويقتل الخنزير] الحديث • وقال صلى الله عليه وسلم [كيف انتم
اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم] كما روى عنه صلى الله عليه وسلم
انه قال [لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطىء اسمه

اسمي] الحديث (و) ظهور (النار والدخان والخسفات) الثلاث (الى تمام
العشر الآيات) العظام التي هي من اشراط الساعة حق • عن حذيفة بن اسيد
الغفاري اطلع رسول الله علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذاكرون قلنا نذكر

الساعة ، قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم ، وخروج
يأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف

بجزيرة العرب ، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم
(والموت) لجميع الاحياء حق (كالأحياء) للأموات (للسؤال) عنهم
(في القبر) عن ربهم ودينهم ونيهم (والتنعيم) فيه ان كانوا سعداء

(والنكال) والتعذيب لهم ان كانوا اشقياء حق • اما السؤال فلانه كان
صلى الله عليه وسلم اذا فرغ عن دفن الميت وقف عليه وقال استغفروا لاختيكم
واسألوا له التثيت فانه الآن يسأل رواه البزار • وقال الحاكم صحيح الاسناد
واما التنعيم والتعذيب فيه فلقوله تعالى [النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب] ولقوله

عليه السلام [ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ، ان كان من اهل الجنة فمن الجنة ، وان كان من اهل النار فمن النار] ولقوله صلى الله عليه وسلم [القبر اما روضة من رياض الجنان أو حفرة من حفر النيران] ولقوله صلى الله عليه وسلم [استنزها من البول فان عامة عذاب القبر منه] الى غير ذلك من الاحاديث التي يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر •

وبالجملة فقد تظاهرت الاخبار على احياء الموتى في القبور مثلاً واعادة الروح اليهم اعادة برزخية بحيث يسأل ويجيب ويتنعم ويعذب • ولا يلزم من ذلك ان يرى اثر الحياة فيه فان النائم تعثره احوال شتى ولا يحسن فيه الحاضرون شيئاً من الحركات والتقلبات ونحوها • قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى في الاحياء ان لك ثلاث مقامات في التصديق بامثال هذا : احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت ، ولكن لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت ، اما ترى ان الصحابة كيف كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده ، فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحح الايمان بالملائكة والوحي أهم عليك ، وأن آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي عليه السلام ما لا يشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت • المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده ، وانت ترى ظاهره ساكناً ولا ترى في حواليه حية ، والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له ، ولكنه في حقتك غير مشاهد ، واذا كان العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية

واليوم الآخر وما فيه جرى مما به نبينا قد اخبرا
حق ، لانها امور امكنت ، بها اخبر الصادق ، فهي وقعت
مقالة المخالف استبعاد هل منه الأمتناع يستفاد ؟

تخيل أو تشاهد • المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي
يلقاك منها هو السم ، ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل
فيك من السم ، فلو حصل ذلك الالم من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر
وقد كان • ولكن لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف
الى السبب الذي يفضى اليه في العادة ، والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات
ومؤلمات في النفس عند الموت ، فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير
وجود الحيات • فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاث ؟ فاعلم ان من
الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده • ومنهم من انكر الاول واثبت
الثاني • ومنهم من لم يثبت الا الثالث ، وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق
الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان ، وان من ينكر بعض ذلك فهو
لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره ؛ فينكر من
افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه ، وذلك جهل وقصور ، بل هذه
الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ، ورب عبد يجتمع
عليه الانواع الثلاثة ، هذا هو الحق فصدق به انتهى • (و) ظهور
(اليوم الآخر) اي يوم القيامة (وما فيه جرى مما) اي من كل حال (به
نبينا) صلى الله عليه وسلم (قد اخبرا ، حق لانها امور امكنت) بالذات
و (بها اخبر الصادق فهي) تقع بلا شبهة في وقتها فكأنها (وقعت) و (مقالة
المخالف) لما مر والمنكر له مبنية على (استبعاد) له في عقله و (هل منه) اي

منه المعاد يُحشر الأجسادُ وفي ذهي الارواحُ قد تعادُ
كما عليه اهل حق من سلف وخلف ، اذ الوجود ما اختلف
وتبقى الأرواحُ كعَجَبِ الذَّنْبِ ليس من امرِ اللهِ ذا بالعجب
بخلقه وجعله وامره كالروح كلِّ ما بدا بأسره

من الاستبعاد لشيء (الامتناع) الذاتي (يستفاد) لا ورب العباد الذي خلق
ويخلق اشياء فوق الطور والمعتاد و (منه) اي ومن الممكن الذاتي الذي
اخبر به الصادق (المعاد) فقد ثبت بحيث دخل في ضرورات الدين انه
(يحشر الاجساد) سواء كان بجمع الاجزاء الاصلية التي تقوم بها الحياة
أو بايجادها بعد الفناء • قال امام الحرمين على ما نقله عنه في شرح المقاصد
انه يجوز عقلا ان تعدم الجواهر ثم تعاد ، وان تبقى وتزول اعراضها
المعهودة ثم تعاد بُنْيَتِها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما ، فلا يبعد
ان يغيّر اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد
ولا يستحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم انتهى • (وفي ذهي)
الاجساد المحشورة (الارواح) التي تعلق بها اصلا (قد تعاد) وذلك ثابت
(كما عليه اهل حق من سلف ، وخلف ، اذ الوجود) في النشأة الاخرى
(ما اختلف) مع الوجود في النشأة الاولى من حيث صفة الامكان فهو ممكن
خاص ازلا وابدا ، وكل ممكن خاص تشمله القدرة الكاملة (وتبقى
الارواح) بعد موت الاجساد الى الابد فهي وان كانت حادثة لكنها خالدة
(كعجب الذنب) أي كما يبقى من الاجساد الانسانية عجب الذنب وهو
بفتح العين وسكون الجيم وفتح النون جزء في اسفل الصلب ومنتهاه ، ففي
رواية لمسلم [كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه

الشفاعة

لفارس الميدان يومَ الفزع نبينا شفيعنا المشفع
شفاعة كبرى لاهل المحشر بأسره من جنّة وبشر
من حزبه وغيرهم برّمته ولذوي كبيرة من امّته
يشفع يشفى قلب كل مرضى من لمعة الضحى استضيء فترضى

يركب [(وليس من امر الله) وحكمه الساري على الممكنات (ذا) اي
المعاد كما مرّ (بالعجب) اي بالمتعجب منه فانه (بخلقه) تعالى (وجعله)
للماديات (وامره) للمجردات (كالروح كل ما بدا) وظهر بعد العدم
(بأسره) اي بجميعه فلا مجال للتعجب في اعادة ما بدء خلقه ، وله المثل
الاعلى في السماوات والارض وهو العزيز الحكيم •

(الشفاعة)

(لفارس الميدان يوم) الخوف و (الفزع) اذ غنت الوجود للحي
القيوم ولا تسمع هناك الا همسا (نبينا) بدل من الفارس وكذا (شفيعنا
المشفع) المقبول الشفاعة (شفاعة كبرى لاهل المحشر ، بأسره من جنّة
وبشر من حزبه) اي امته (وغيرهم برّمته) اي بجميعه وتلك الشفاعة لدفع
هول المحشر عن الجميع ، والسوق عن الموقف لفصل القضاء ، وهذا هو
المقام المحمود الذي وعده الله تعالى بقوله [عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا]
(و) كذا له صلى الله عليه وسلم شفاعة لمغفرة ذنوب (لذوي كبيرة من امته)
كماله شفاعة لرفع درجات بعض الصالحين منهم (يشفع) صلى الله عليه وسلم
باذن الله تعالى له فيها و (يشفى) بشفاعته (قلب كل مرضى) من المشفوع
لهم كل بحسب ما تفضل الله به عليه • وان اردت التثبت في المقام فـ (من لمعة)

وللذين اذنَ الرحمنَ لهم شفاعَة وذا عيان

من لمعات سورة (الضحى استضيء) بالقلب وهي لمعة ولسوف يعطيك ربك (فترضى) او استضيء من لمعة الضحى المعهودة ، وهي تلك الآية المشهودة ، فترضى قلبا ولا تجد فيه قلقا وريبا • ثم زد على ما وجدته من الضوء الثابت بنور قوله صلى الله عليه وسلم : شفاعتي لاهل الكبائر من امتي (و) بعد ان فتح الله باب الشفاعَة بمفتاح السعادة الكبرى (للملذين اذن) لهم (الرحمن) في الشفاعَة من سائر الانبياء والمرسلين والصديقين والشهداء والصالحين (لهم شفاعَة) لامتهم واتباعهم واصدقائهم ومن ايقظ الله بفضله قلوبهم لشفاعته ، ثم تشمل الباقي رحمة التي وسعت كل شيء (وذا) المذكور (عيان) من الآيات والاخبار المتظاهرة في ذلك الباب منها قوله تعالى [من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه] فانه يدل على ان هناك من يؤذن له في الشفاعَة ، وقوله في مقابلة الكافرين [فما تنفهم شفاعَة الشافعين] فانه يدل على منفعتها للمسلمين والا لا يكون فيه دلالة على سوء حال الكافرين خاصة • وقوله تعالى [ولسوف يعطيك ربك فترضى] على ما هو المشهور من تفسيره • ومنها حديث الشفاعَة الذي رواه مسلم عن ابى سعيد الخدري فان فيه [اما اهل النار الذين هم اهلها فانهم لا يموتون ولا يحيون ، ولكن ناس " اصابتهم النار بذنوبهم فاماتهم الله اماتة ، حتى اذا كانوا فحما اذن لهم في الشفاعَة فجيء بهم ضبائر اي جماعات ، فبشوا على انهار الجنة] الحديث • وكحديث البخاري في الشفاعَة المشتمل على التجاء الامم الى الانبياء والمرسلين واعتذار كل منهم بعذر ، حتى يلتجئوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فيطلب من الله الاذن في الشفاعَة فيشفع لهم ، الى غير ذلك من الدلائل •

والمعتزلة قالوا لا تجوز الشفاعَة لاهل الكبائر بل هي مقصورة على

حسابنا ، جزاؤنا ، الفرقان ، ومعبر الصراط ، والميزان

الطائعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثواب تمسكا بسبحو قوله تعالى [واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ، ولا يقبل منها شفاعا] واجيب عنه بعدم تسليم دلالة على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال ، ولو سلمناها فيجب تخصيصها بالكفرة جمعا بين الأدلة • وما قيل من بعض ضعاف العقول منهم ان ثبوت الشفاعا يخالف نظام الدين الحاكم بان الناس مجزيون باعمالهم ، وموجب " لاغراء الناس على الفسق فليس بشيء " ، اما الاول فلان من تتبع الآيات والاحاديث علم ان الدين له نظام عدل يقتضى الجزاء على الأعمال ، ونظام فضل يناسب العفو والمغفرة وقبول الشفاعا ، ولا تعارض بين النظامين لدلالة الأدلة على ان الآيات المطلقة مقيدة بما يرفع الاشكال • واما الثاني فلان ثبوت الشفاعا في الجملة لا يوجب الظن باندراج خصوص الشخص في من تشملهم الشفاعا فضلا عن الجزم به ؛ فكيف يوجب الأغراء للناس على المفستقات والمعاصي مع كثرة التهديد والوعيد الشديد ، هذا و (حسابنا) اي وايتاء الكتاب لنا ثم محاسبته تعالى معنا حق ، ولكن اكتفى عن ذكر الكتاب بذكر الحساب • وتفصيله ان يؤتى الكتاب الميث فيه طاعات العباد ومعاصيهم للمؤمنين بأيمانهم ، وللكافرين بشمائلهم ووراء ظهورهم ثم يحاسبون عليها ، لقوله تعالى [ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا] وقوله [فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا ، وينقلب الى اهله مسرورا ، واما من اوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلي سعيرا] و (جزاؤنا) عليها و (الفرقان) منه تعالى بين الحق والباطل والمحق والمبطل حق لقوله تعالى [هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين] وقوله تعالى [ووفيت كل نفس ما عملت] ويدل عليها ايضا

احاديث كثيرة شهيرة • وانكرت المعتزلة الكتاب والحساب ، واولوهما باظهاره تعالى ما علم من اعمالهم عليهم ليجزئهم عليها ، زعما منهم ان ذلك عبث وهو تعالى بريء عن فعله ، ويرد اولا بانه لا معنى لنفي ما يدل عليه ظواهر الآيات والاحاديث بلا مانع ، ولا نسلم ان افعاله تعالى معللة بالاغراض ليكون ما خلا عنها عبثا ، ولو سلمت فلعل الغرض اعلان اعمال العباد على رؤوس الأشهاد تشريفا للمؤمنين وتفضيحا للإكافرين ، أو لغرض شيء آخر لا نعلمه وعدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه •

(ومعبّر الصراط) حق قال تعالى [وانهم عن الصراط لناكبون] وقال [فاهدوهم الى صراط الجحيم] وهو جسر ممدود على متن جهنم ادى من الشعر واحد من السيف ، يعبره اهل السعادة كالبرق أو الريح الهابة أو راكب الجواد الى غير ذلك بحسب درجات العباد ، وتزل منه اقدام اهل النار • وقد ورد به احاديث كثيرة • وانكره اكثر المعتزلة لأنه لا يمكن العبور عليه ، وان امكن فهو تعذيب لا يليق به تعالى • ورد بان الله تعالى يمكن السعداء من المرور عليه بالسرعة على اوجه شتى وردت بها الاخبار المتوافرة ، ويزلّ الاشقياء عنه ويدخلهم النار ، فانه تعالى اراد تعذيبهم بتكليف المرور عليه ، كما اراد تعذيبهم بازالاهم عنه وادخالهم النار عقابا على الأوزار ، وفي ذلك اعلام اهل الموقف على احوال الفريقين وعلان فضيلة فريق الجنة ورذيلة فريق السعير في ذلك الموقف المهيّب والمعبر الرهيب • ثم انا نرى باعيننا عبور الاطنان من المواد الحديدية وغيرها على خيط ممدود على شط وسيع البين بقوة الكهرباء ، افلا يقتدر على ذلك الله الذي هو نور السماوات والارض سبحانه وتعالى عما يستبعد من قدرته القاصرون •

(والميزان) حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال والعلم

والحوض للاوصاف عرض "طول" لخبر من النبي موكول
إدناؤه المؤمن ، والسؤال وما يقول له ، والمآل

بكيفيته مفوض الى الله ذي الجلال قال تعالى [والوزن يومئذ الحق]
وذكره النبي في عدة احاديث • وانكره المعتزلة تمسكا بان الاعمال اعراض
فنت فلا تعاد ، وعلى فرض الاعداد فهي اعراض لا توزن ، وعلى فرض
وزنها فهو عبث لعلمه تعالى بها • ورد اولا بانه لا وجه للعدول عن ظواهر
الآيات والاحاديث بدون مانع • وثانيا ان كتب الاعمال هي التي توزن او ان
الاعمال الحسنة تجعل اجساماً نورانية ، والسيئة اجساماً ظلمانية والوزن
اذ ذاك ظاهر • قال بعض المحققين : مبنى استشكل المعتزلة له ان المراد
بالوزن ما هو المعتاد ، واما اذا قلنا ان المراد به معيار ومقياس لمعرفة الاعمال
ومقدارها كما في ميزان الحرارة والبرودة مثلاً ، وان التعبير باللسان والكفتين
في بعض الاحاديث الشريفة جار على خطاب الناس بما يعلمونه ويعتادونه
فلا مجال للاستشكال ابداً • واما مسألة الغرض والعبث فقد مر الجواب
عنها في نظيره من الكتاب •

(والحوض) المورد حق ويرده المؤمنون بعد العبور عن الصراط
(للاوصاف) اي لذكر الاوصاف الواردة له في الحديث الشريف (عرض
وطول) وبيانها (الخبر) مروى (من النبي) صلى الله عليه وسلم (موكول) فقد روى
عنه صلى الله عليه وسلم انه قال حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء وماؤه ابيض
من اللبن واطيب من المسك ، وكيزانه كنجوم السماء من يشرب منها فلا
يظمأ ابداً و (ادناؤه) تعالى (المؤمن) اي وتقريبه منه والمراد به تقريب
شهودي وورود فيض منه تعالى عليه (والسؤال) منه تعالى له (وما يقول له)
المؤمن في جوابه (والمآل) لهما حق ؟ روى الشيخان عن ابن عمر رضي الله

اعداده الجنان للأبرار اعداده النيران للفجار
كسر عن بحث المكان القلم خالق ما فوقني وتحتي يعلم
مخلوقتان تقيان ابدا مثل بقاء اهل كل سرمد

عنهما انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كفه
وستره ، فيقول اتعرف ذنب كذا ؟ اتعرف ذنب كذا ؟ فيقول نعم اي رب
حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في
الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته • ووضع الكف عليه
كناية عن شموله تعالى اياه برحمته ولطفه • وقال تعالى [ويوم يجمع الله
الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا انك علام الغيوب] وقال تعالى
[لنسألنهم أجمعين] •

و (اعداده الجنان للابرار) و (اعداده النيران للفجار) الكفار
وللعصاة الاشرار حق نطق به الكتاب والسنة ولكن (كسر عن بحث) تعيين
(المكان) لهما (القلم) اذ لا نص في المقام يفيد العلم بالمرام فالحق السكوت
عنه وتفويضه الى العلام ويقال في جواب ذلك السؤال من الانام (خالق
ما فوقني) المناسب للجنة والرحمة (و) ما (تحتني) المناسب للجحيم والرحمة
(يعلم) لا غير وهما (مخلوقتان) سابقا وموجودتان لظاهر قوله تعالى في
الجنة « اعدت للمتقين » وفي النار « اعدت للكافرين » ولا ضرورة في العدول
عنه ، وتمسك المنكرون بان الجنة لو وجدت الآن فهي اما في عالم العناصر
أو في الافلاك أو في عالم آخر والكل باطل ، اما الاول والثاني فلضيق
العناصر والافلاك عن جنة عرضها السماوات والارض ، ولان وجودها فيهما
يوجب تداخل المواد اذ لا خلاء في العالم • واما الثالث فلانه مستلزم لخروج

هذه الصبرة الثامنة ، فالمكيال الاول منها

مَنْ ذَا الَّذِي ذُو غِيْرَةٍ ثَرَاهُ ؟ يَغْيِيْرُ الْمُنْكَرَ اِذَا يَسْرَاهُ
بِالْيَدِ فَالْلِسَانِ فَالْجَنَانِ وَكَانَ ذَاكَ اَضْعَفَ الْاِيْمَانِ

البشر عن هذا العالم ، وخرقه للأفلاك وهو عليها ممتنع ، واذا لم تكن الجنة موجودة لم تكن النار موجودة ايضا اذ لا قائل بوجود احدهما دون الاخرى . وردّ باختيار الشق الثالث ومنع لزوم المحذور ؛ فان امتناع الخرق والالتيام على الافلاك باطل لثبوت تماثل الاجسام وجواز ان يرد على كل ما يرد على الآخر ، على ان دخول الانسان في الجنة أو النار منوط بيوم تبدل فيه الارض غير الارض والسموات مطويات بيمينه وبرزوا لله الواحد القهار . وهما مخلوقتان وموجودتان الآن كما ذكرنا و (تبقيان ابدا ، مثل بقاء اهل كل) منهما المؤمنون في الجنة والكافرون في النار (سرمدا) لدلالة الآيات والاحاديث على بقائهما وخلود اهلها من اهل الكفر والايمان ووقوع الاجماع على ذلك .

(هذه الصبرة الثامنة ، فالمكيال الاول منها) في النهي عن المنكر

ولم يتعرض هنا للامر بالمعروف للاهتمام بالنهي فان درء المفسد مقدم على جلب المنافع ، ولانهما في حكم شيء واحد ؛ فقال (من ذا) المسلم (الذي ذو غيرة ثراه) بالثلثة اي تراب طينته فيأمر بالمعروف ويقرر (يغير المنكر) ناهياً عنه مستكراً له (اذ يراه) ويعلم به (باليد) ان كان له عزة وشأن ، والا (فاللسان) اي باللسان والانهاء الى ذوي السلطان ، والا يمكن ذلك لفساد الوضع والزمان (فالجنان) اي فبالجنان قاصدا صيانة الدين بحسب الأمكان . و اشار بترتيب النظم الى حديث رواه مسلم عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول [من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه . وذلك اضعف الايمان] اي اضعف الآثار الناشئة عن

المكيال الثاني

وشرطه ان لا يؤدي الى مفسدة وظن ان تقبلا

الايمان ، والآيات والاحاديث على الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة وهما في الحقيقة حقيقتان بالاعتناء ، وعليهما مدار صلاح العباد في البلاد والى قوتهما يؤول النجاح والرشاد •

(المكيال الثاني) في شروطهما

و (شرطه) اي ما ذكر من النهي عن المنكر وكذا الامر بالمعروف ثلاثة: الاول العلم بوجه المعروف والمنكر هل المعروف واجب أو مندوب وهل المنهي عنه محرم أو مكروه ، والثاني (ان لا يؤدي) الامر بالاول ولا النهي عن الثاني (الى مفسدة) اكثر من مفسدة ترك المعروف وفعل المنكر بان آمن على نفسه وعضوه وعرضه وماله وعلى غيره • قال في التحفة ويحرم مع الخوف على الغير ويسن مع الخوف على نفسه انتهى وكأنه محمول على خوف مرجوح والا فلا كما افاده المحققون • ثم العبرة في كون المعروف معروفا والمنكر منكرا باعتقاد الأمر والنهي ان كان قاضيا أو زوجا ، والا فباعتقاد الفاعل ؛ فليس للشافعي منع حنفي مس زوجته عن الصلاة كما لا يجوز له الامر بصلاة العصر أو العشاء اول وقته عند الشافعي (و) الشرط الثالث (ظن ان تقبلا) اي النهي والأمر منه بان لا يعلم عدم التأثير لهما قطعا ، والا فيكون عمله عبثا عنده • ثم هما لا يختصان بالوالي الا في ما يؤدي الى نصب القتال ، ولا بالمجتهد الا فيما يختص هو بعلمه فيجوزان في ما ورائهما لأحد الرعايا وللمقلدين ، بل يجبان او يندبان كما ستعلمه •

المكيال الثالث

وَيَتَّبِعُ الْأَمْرُ وَنَهْيُ النَّاهِي لِمَا بِهِ أَمْرٌ وَالْمَنَاهِي :
وَجَبَّ فِي الْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ وَلَمْ يَجِبْ فِي سَائِرِ الْأَحْكَامِ

المكيال الرابع

وَاتَّبَعُوا أَثَرَ النَّبِيِّ الْمُرتَضَى فِي كُلِّ مَوْقِعٍ عَلَى مَا اقْتَضَى
بِالْجَهْرِ وَالْخُفْيَةِ وَالْمَجَامِلَةِ وَاللَّيْنِ وَالْغَلْظَةِ وَالْمَجَادِلَةِ

(المكيال الثالث) في حكمهما

(ويتبع الأمر) للأمر باعروف (ونهي الناهي) عن المنكر
(لما به أمر وماناهي) التي نهى عنها أي (وجب) كل منهما (في)
الأمر بفعل (الواجب و) النهي عن (الحرام) وجوب كفاية فيسقط بفعل
بعض الأمة في محل الواجب والحرام (ولم يجب) شيء منهما (في سائر
الأحكام) الخمسة بل يستأن كفاية في المندوب والمكروء ، هذا إذا لم
يتعين ، أما إذا تعين هو للأمر والنهي فيكون فرض عين عليه في الأولين ،
وسنة عين في الثالث والرابع •

(المكيال الرابع) في كيفية الوفاء بهما

(واتبعوا) أيها الأمرون بالمعروف الناهون عن المنكر (أثر النبي
المرتضى في كل موقع على ما اقتضاه ذلك الموقع فمروا وانهاؤا) بالجهر (بالجهر)
في موقع الجهر كما إذا كان الناس يتجاهرون بفعل المنكر ويعلمون ترك
المعروف وبـ (الخفية) في موقعها كما إذا فعل شخص منكرا أو ترك معروفا
خفية فلا وجه إذ ذاك لتفصيله وتشهيره بين الناس فإن الدين هو النصيحة ،
ولا نصيحة إذ ذاك في الفضيحة (والمجاملة واللين) في موقعهما كأن كان التارك

المكيال الخامس

لكنكم كونوا بكل حال لله خالصين خلوا الببال

المكيال السادس

وترككم ذا الامر لا يسركم لو تفهم الآية « لا تضركم »

أو الفاعل ذا سلطان وشوكة ويغتاظ ويغضب على من تعدى طور المجاملة معه، قال تعالى [فقولاً له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى] (والغلظة والمجادلة) في موقعهما كأن كان لثيماً لا يرتدع الا بالتغليظ عليه، ويشتمل على تلك الآداب وغيرها قوله تعالى [ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن] •

(المكيال الخامس) في الاخلاص

(لكنكم) ايها الأمرون بالمعروف الناهون عن المنكر (كونوا بكل حال) من الاحوال (لله) لا لغيره تعالى (خالصين خلوا الببال) عن ملاحظة الاغراض الشخصية والاهواء النفسية كي يؤثر مواعظكم فان القلب الخالص ينبوع الحكمة ومنه تصل الرحمة الى قلوب الأمة • وسئل احد العلماء لم لا تؤثر النصائح في يومنا ، وكان لها تأثيرات بليغة في سالف الايام ، فقال نصائح السلف كانت تخرج من القلب ولذا وصلت الى القلوب ، واما نصائحنا فيسبق بها اللسان ولذا لا يستفيد منها الأنسان •

(المكيال السادس)

في اشتباه بعض التاركين للامر بالمعروف والنهي عن المنكر

(وترككم ذا الأمر) أي ذلك الأمر الدائر بين اهل الدين اغني الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (لا يسركم) قطعاً (لو تفهم الآية)

المكيال السابع

والله ستار فلا تجسسوا لا تفرحوا لا تأمنوا لا تيأسوا

الشريفة اعني [عليكم انفسكم (لا يضركم) من ضل اذا اهديتكم] حق الفهم اذ معناها هو انه لا يضركم ضلال من ضل اذا اهديتكم ووصلتم طريق نجاتكم ، بان اتيتم بما وجب او استحب لكم وعليكم وتركتكم ما كره او حرم عليكم • ومن الواجب والمستحب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو معلوم لديكم ، وكيف لا وقد قال صلى الله عليه وسلم [لَتَأْمُرُنَّ بالمعروف وَتَنْهَوْنَ عن المنكر والا لَيَسْلَطَنَّ الله عليكم شراركم فَيَدْعُوْا خِيَارَكُمْ فلا يَسْتَجَابُ لهم] •

(المكيال السابع) في آداب مهمة

(والله ستار) برحمته للعيوب فكونوا اتم على اقتضاء وصفه (فلا تجسسوا) اي لا تفتشوا ولا تبحثوا عن عيوب الناس بدون ضرورة شرعية ملجئة ، حتى لا تقعوا في كشف عورات المسلمين قال الله تعالى [ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا اولئك لهم عذاب اليم] وقال صلى الله عليه وسلم [لا تتبعوا عورات المسلمين فان من تتبع عوراتهم تتبع الله عورته حتى يفضحه ولو في جوف بيته] ثم قال (لا تفرحوا) اي بما آتاكم الله فرح بطر وغرور ، وان وجب او استحب الفرح به فرح شكر لله الشكور ، حيث يجب اداء حقه حسب المقدور ، وتستحب سجدة الشكر في حصول المأمول بالوجه الميسور • وكان يحسن التعرض لنهي الأسى على ما فات ايضا فقد قال تعالى [لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم] وهما متقاربان ومتقارنان ، وكما ينبغي للانسان ان لا يفرح بما آتاه الله على ما ذكرنا ينبغي له ان لا يأسى على ما فاته من نعم الدنيا كالجاء

المكيال الثامن

وعالجوا الخروق والجروحا توبوا اليه نوبة نصوحا
فانها واجبة علينا وامره موجبه اليها
هدى اليها بسنا ارشاده يقبلها فضلا على عباده

والمال والاهل والاولاد والاحباب فان الله ما اعطى وله ما أخذ ، وقد جرت
سنة الله في العالم بالاعطاء والاخذ ، ولا تجد لسنة الله تبديلا • مع ان
الأسى على ما فات مصيبة فوق المصيبة ، ونعم ما قال الشاعر « وما المال والاهلون
الا ودائع * ولا بد يوما ان ترد الودائع » والطريق المشروع هو المدافعة
بحسب المستطاع قبل الوقوع وجبر الضرر الوارد بالوجه المشروع ، والصبر
لابتغاء مرضاة الله ونيل الثواب ، والا فالخيال وبال ولكل اجل كتاب
و(لا تأمنوا) مكر الله انه لا يأمن مكر الله الا القوم الكافرون و(لا تيأسوا)
من رحمته انه لا ييأس من روح الله الا القوم الخاسرون •

(المكيال الثامن) في التوبة

وهي لغة الرجوع وشرعا الندم على المعصية لكونها معصية ومعنى
الندم التوجع على ما فعله وتمنى كونه لم يفعله وذلك كاف فيها وقيل يشترط
العزم على الترك في المستقبل بتقدير القدرة على الذنب فقال (وعالجوا)
ايها المؤمنون (الخروق) جمع خرق والمراد بها العيوب الشرعية الواردة على
الانسان (والجروحا) اي التي اصاب قلوبكم من سهام الذنوب والعصيان
ثم بين كيفية المعالجة فقال (توبوا اليه) اي الى الله التواب (توبة نصوحا)
اي ارجعوا الى الله بكمال الاطاعة وانتهوا عما انتم فيه واقبلعوا واندموا
وتحسروا عليه خالصين مخلصين لله ومبتغين لمرضاة الله (فانها) اي التوبة

المكيال التاسع

طوبى لمن بحصنه تحصنوا فآمنوا فأسلموا فأحسنوا

الخالصة (واجبة) عينا (علينا وامره) تعالى بها (موجه إلينا) وقال وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون وهو تعالى (هدى) عباده (إليها بسنا) أي بضياء (ارشاده) و (يقبلها فضلا) ورحمة (على عباده) وقال [وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات] قال السعد وقد يتوقف تحقق التوبة على واجب آخر كرد المنصوب أو بدله وقد يلزم ذلك الواجب الآخر ولا يتوقف تحققها عليه كحد الشرب وقضاء الصلوات وارشاد من اضله والأعتذار إلى من آذاه انتهى • وهذا صريح في الفرق بين الغصب ونحو القصاص وقضاء الصلوات من حيث أن الأثر موقوف عليه لتحقيق التوبة دون ما عداه ، فالتوبة تتحقق بدونه ولكنه يجب الوفاء به وذلك واجب آخر • والصحيح جواز التوبة عن بعض الذنوب دون بعض ، وأنه لا يلزم تجديدها عند ذكر ما تاب عنه •

(المكيال التاسع)

(طوبى) أي المقام المشهور أو الحالة الطيبة (لمن بحصنه) الحصين وهو الاقرار بكلمة التوحيد (تحصنوا) لكن مع سلاح الاقرار برسالة سيدنا محمد خاتم الانبياء والمرسلين ، المستلزم للايمان بما جاء به من عند الله • روى أحمد في مسنده عن الإمام علي الرضا قال حدثني ابي موسى الكاظم ، عن ابيه جعفر الصادق ، عن ابيه محمد الباقر ، عن ابيه علي زين العابدين ، عن ابيه شهيد كربلاء قال حدثني حبيبي وقرّة عيني رسول الله ، قال حدثني جبرائيل ، قال حدثني رب العزة سبحانه وتعالى قال كلمة لا إله إلا الله حصني فمن قالها دخل حصني ومن دخل حصني آمِنَ من عذابي (فآمنوا) بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر وبالقدر

والحسنات من لوازمات تصديقكم بالله والصفات
كونوا ان آمنت بسمع وبصر في قولكم وفعلكم مع الحذر
تصدقنا بصفة العلم مع عزم الخطيئات أهل اجتماع

استدعاء الاستعانة في الكيل وحمل الاوقار

فأتنا يا قاضي الحوائج حقيقة الأيمان والنتائج

خيره وشره (فاسلموا) اسلاما كاملا مستلزما لاداء الواجبات وترك
المحرمات (فاحسنوا) بان عبدوا الله تعالى كأنهم يرونه فان لم يكونوا يرونه
فانه تعالى يراهم ، وهو معهم اينما كانوا والله بما يعملون بصير (والحسنات)
اللازمة للأحسان (من لوازمات تصديقكم) الجازم الثابت المطابق للواقع
(بالله) تعالى (والصفات) الثبوتية الذاتية والفعلية والصفات السلبية له
تعالى فـ (كونوا) ايها المؤمنون (ان) صدقتم انكم (آمنت بسمع وبصر) لله
(في قولكم وفعلكم مع الحذر) عن الخطر فانه تعالى يسمع ويرى • ثم
وبخ نفسه وزملائه على ادعاء الأيمان بعلم الله مع انهم يقتربون الخطايا وقال
(تصديقنا بصفة العلم) لله بحيث لا يغرب عن علمه من مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء وانه عليم بما في الصدور فضلا عن العمل الصادر المشهور
(مع عزم) لنا على اقتراف (الخطيئات) فضلا عن مباشرتها على رؤوس
الاشهاد بين البريات (أهل اجتماع) فلا بد في هذا الاجتماع البعيد عن
المعقول من عذر سليم مقبول ، وهو ان في ايماننا نقصانا ، ولذا يجتمع مع
الذنوب والعصيان •

(استدعاء الاستعانة في الكيل وحمل الاوقار)

(فأتنا يا قاضي الحوائج) الدنيوية والأخروية ويا واهب المواهب المادية

فزت بهذا الكرم النّيل بالتفات حضرة النبي لي
اذ شيخنا قطب الزمان أمرا مطابقا لامر سيد الوري
بنظمننا لهذه العقائد نثرا لما فيها من الفوائد
منكر اوليائنا معذور من لم يذق لم يدر أو مآزور

والمعنوية من كنوز فيوضاتك الالهية اللامتناهية (حقيقة الايمان) الكامل
(والتائج) السنية من فعل الواجبات وترك المحرمات واتباع السنة البهية
النبوية المثمرة لاختتام العمل والعمر بالمرضاة الربانية •

ثم قال متحدثا بنعمة ربه ومعتزفا بفيضات حضرة الوسيلة الكبرى عليه
الصلاة والسلام في الدنيا والأخرى : (فزت بهذا الكرم النّيل) وهو نظم
هذا الكتاب الجليل (ب) بركة (التفات حضرة النبي) الزكي العربي (لي)
ولا يخفى ما في كلامه من جناس التركيب وحسن الأسلوب ، ثم علل ذلك
وان لم يكن مجال للريب هنالك فان الفيوضات الواصلة الى الأمة المرحومة
انما هي من نتائج حضرة الرحمة للعالمين ؟ فقال (اذ شيخنا قطب الزمان)
عثمان سراج الدين ، قدس الله تعالى سره ، (امرا) اي امرنا امرا (مطابقا
لامر سيد الوري بنظمننا لهذه العقائد) العربية (نثرا لما فيها من الفوائد)
ونثرا لما فيها من الفوائد ، والامر التالي اي أمر سيد الوري صدر في حال
المكاشفة القلبية الحاصلة لحضرة المرشد الامجد مع حضرة صاحب الرسالة
محمد عليه صلوات الله وسلامه الى الأبد ، وذلك الامر الحاصل لشيخ
الصادر في حال المكاشفة ليس بعجيب من امثاله من الاولياء الكاملين و(منكر)
احوال (اوليائنا) ومكاشفتهم (معذور) ان لم يسلك في مسالك كراماتهم
ولم يستضيء بضياء بركاتهم فان (من لم يذق) شيئا (لم يدر) طعمه

وَمِنْ فَيُوضَاتِ جَنَابِ الْمَظْهَرِ رَاحُ الرِّضَى لِرُوحِهِ الْمَظْهَرِ
زَيْنَتُ ذِيْلَ هَذِهِ الْمَنْظُومَةِ تَفَاؤُلًا لَزَيْنِ حُسْنِ خَتْمَتِي
آمَنْتُ بِاللَّهِ عَلَى طَرَزِ عِلِمِ نَفْسِهِ نَفْسَهُ بَلَا كَيْفٍ وَلِمِ
وَبِحَيِّيهِ مُحْتَمِدٌ عَلَى حَسَبِ مَا يَعْلَمُهُ عَزَّ عَلَا ،

(أَوْ مَأْزُورٌ) إِنْ سَلَكَ فِيهَا وَادْرَكَهَا وَلَكِنْ عَانَدَهَا وَانْكَرَهَا (و) مَعَ انْتِي فَزَتْ
بِهَذَا الْكَرَمِ بِالتَّفَاتِ النَّبِيِّ الْكَرِيمِ كَانَ ذَلِكَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَيَّ مِنْ حَضْرَةِ النَّبِيِّ
الْأَنْوَرِ الْأَطْهَرِ حَاصِلًا لِي (مِنْ فَيُوضَاتِ جَنَابِ الْمَظْهَرِ) لِأَنْوَارِهِ شَيْخِي
عُثْمَانُ ، وَالْمَظْهَرِ لِأَنْوَارِ وَالِدِهِ الْمَاجِدِ الْإِمْجَدِ وَصِيهِ الْمُسْتَخْلَفِ لَهُ حَضْرَةُ
الشَّيْخِ بِهَاءِ الدِّينِ مُحَمَّدٌ ، (رَاحَ الرِّضَى) مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (لِرُوحِهِ) أَيُّ رُوحِ
الْمَظْهَرِ (الْمَظْهَرِ) بِالْمَعْنَيْنِ عَنْ كُلِّ كَدْرٍ دَائِرٍ فِي الْبَيْنِ •

وَتَوْضِيحُ الْمَقَامِ إِنْ النَّازِمُ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى نَظَّمَ قَبْلَ هَذِهِ الْعَقِيدَةِ الْعَرَبِيَّةِ
كِتَابًا فِي الْعُقَائِدِ بِاللُّغَةِ الْكُرْدِيَّةِ ، وَكَانَ تَارِيخُ ابْتِدَاءِ نَظْمِهِ سَنَةَ الْفِ وَمِائَتَيْنِ
وِثْمَانَيْنِ الْمُوَافَقَةِ عَلَى حِسَابِ الْجَمَلِ [فَيُضْ رَحْمَان] وَاخْتَتَمَهُ سَنَةَ الْفِ
وَمِائَتَيْنِ وَوَاحِدِ وَثْمَانَيْنِ هَجْرِيَّةِ الْمُوَافَقَةِ عَلَى ذَلِكَ الْحِسَابِ لِكَلِمَةِ [فَارَغَ] ،
وَكَانَ إِذْ ذَاكَ مُرْشِدُهُ عُثْمَانُ سَرَاجُ الدِّينِ فِي قَيْدِ الْحَيَاةِ ، فَقَدَّمَ الْكِتَابَ إِلَيْهِ
وَتَرَجَّى مِنْهُ تَقْدِيمَهُ مَكَاشِفَةً إِلَى حَضْرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ يَتَقَبَّلُهُ
أَمْ لَا ، فَعَرَضَهُ الْمُرْشِدُ إِلَى حَضْرَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَظَهَرَ لَهُ رِضَا
عَنْهُ ، وَإِشَارَ إِلَى نَظْمِ كِتَابٍ آخَرَ بِالْعَرَبِيَّةِ تَوْفِيرًا لِلْمَنْفَعَةِ الدِّينِيَّةِ عَلَى الْأُمَّةِ
الْإِسْلَامِيَّةِ ، ثُمَّ تَوَفَّى حَضْرَةُ الْمُرْشِدِ فِي تَارِيخِ الْفِ وَمِائَتَيْنِ وَثَلَاثِ وَثْمَانَيْنِ
الْمُوَافَقَةِ لِكَلِمَةِ [فَارَغَب] وَبَعْدَ وَفَاتِهِ أَمْرُهُ وَصِيهِ الْمُسْتَخْلَفِ لَهُ بِالْوَفَاءِ بِمَا أَمَرَهُ
بِهِ وَالِدُهُ حَسَبَ إِشَارَةِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ ، فَنَظَّمَ هَذِهِ

وبجميع صحبه كما درا همُ النبي المصطفى خيرُ الورى
 فتم ما ترجمه أناملِسي يا دعوة من صالح الأنام لي
 بما به هدايتي في العاجل وما به وقايتي في الآجلِ
 شرفني نعمة ذي الأنعام تاسعَ ذي الحجة بالأتمام
 في حرقه من فرقة وبين وغرقه في بحر دمع عين
 قلتُ لمنُ تاريخَ ذاك أمّا في « عرقه » مع دمع عين تما
 أثفتُه لحضرة الوسيلة « محمد » سمّيته الفضيلة
 أشعارُها جاءت طباق « الغرض » إشعارُه شافٍ لكل المرض

العقيدة الفريدة في العقائد، وختمها في تاريخ الف ومائتين وخمس وثمانين الهجرية
 كما سيذكره • لا يقال اذا كان نظم هذه العقيدة بامر مرشده حسب امر
 وإشارة سيد الانام عليه الصلاة والسلام ، فلا وجه لاعتذاره عنه في اول
 الكتاب ، لانا نقول تلك المذرة ليست على وجه الحقيقة ، وانما هي من آداب
 المؤلفين وتقاليدهم الاعتيادية كما لا يخفى على من تتبع التأليف النظامية
 والنثرية • ثم اراد ختم كتابه بأسلوب حسن الختام فقال (زينت ذيل هذه
 المنظومة تفاؤلا لزين حسن ختمتي) لها وقلت (آمنت بالله) ايماننا ثابتا
 (على طرز) ونهج (علم نفسه) المقدسة (نفسه) وصفاته (بلا كيف) وكم
 (ولیم) فان تلك المعرفة هي اللاتقة ان توسم بمعرفته ، واما نحن فما عرفناه
 حق معرفته (و) آمنت (بحبيبه محمد) صلى الله عليه وسلم (على حسب
 ما يعلمه) اي فضله (عز وعلا) بحيث يوجب الايمان بجميع ما جاء به
 وآمنت (ب) فضائل (جميع صحبه كما دراهم) واطلع على احوالهم (النبي

المصطفى خير الورى ، فتم) بذلك الكلام الجميل (ما ترجمه) لساني
بفمي وكتبته (اناملي) بقلمي (يا دعوة من صالح الانام لي) لعل الله يختم
بحسن الختام اجلي ، ويسامح عن خطيئتي وزللي ، وذلك هو خير الآمال لي
(بما به هدايتي) الى ما فيه رضاه (في العاجل ، وما به وقايتي) عن سخطه
(في الآجل شرفني نعمة) الاله (ذي) الطول و (الانعام ناسع ذي الحجة)
الحرام (بالاتمام ، في) حال (حرقة) قلبي (من فرقة) الاصحاب (وبين)
الاحباب (وغرقة) لجسدي (في بحر) توفر من (دمع عين) و (قلت لمن
تاريخ ذاك) الختم (اما) اي قصد (في) يوم (عرفه مع دمع عين تمّا)
واشار الى سنة الاختتام بوضع نقطة عين لفظ « عرفه » التي يعبر عنها اهل
التعمية بالدمع لكونه في صورة قطرة كنقطة ويكون « غرفه » بحساب الجمل
« ١٢٨٥ » الهجرية (اتحفته) اي ذلك النظم (لحضرة الوسيلة)
بين العباد والخالق سيدنا (محمد) صلى الله عليه وسلم
واشار تحت نقاب الاحتجاب الى وصي مرشده الوسيلة له في نظم الكتاب
والارشاد الى طريق الصواب و (سميتها بالفضيلة) لمناسبتها لصاحب المقام
المحمود الموعود بالوسيلة والفضيلة (اشعارها) جمع شعر (جاءت
طباق الغرض) بمعنىين الاول غرضه الذي هو تأليف كتاب حافل في مهمات
العقائد ، والثاني بيان عدد ابيات كتابه هذا ، بلفظ « الغرض » البالغ بحساب
الجمل الفين وواحدا وثلاثين (اشعاره) بكسر الهمزة اي دلالاته وافادته
بحيث (شاف لكل المرض) القلبي الناشيء من الجهل بالعقيدة اذا تداوى
به وراعى شروطه •

استراحة عن اكتيال المكائل وحمل الاوقار والأحمال ،

وترجّ في غاية التضرع والأبتهاال لتجلي ظهور حضور

جمال ذي الجلال لانه هو نهاية الآمال والمآل

مضى المدى وبلغ الكتاب أجله واقترب الحساب
لبال من باله في الهيام أتى اوان أهبة الختام
طغت سيول الشوق والتمني الى متى الدثار يا مغني
فأبد من طلعتك اللماعة من مغرب البرد دليل الساعة

(استراحة عن اكتيال المكائل وحمل الاوقار والأحمال ،

وترجّ في غاية التضرع والأبتهاال لتجلي ظهور حضور

جمال ذي الجلال لانه هو نهاية الآمال والمآل)

(مضى المدى) اصله مُدَدٌ بضم ففتح جمع مدة برهة من الزمان
(وبلغ الكتاب اجله واقترب الحساب) وهذا البيت ذو وجهين الاول انه
مضى الزمان الذي نظمت فيه الكتاب وبلغ الكتاب المؤلف آخره ، واقترب
اوان حساب اياته • والثاني انه مضى زمان العمر وبلغ كتابه آخره واقترب
الحساب بين يدي الملك الوهاب ؛ فنحن في اشد حاجة الى فيض رحمة
تنجينا من الغمة ، وندخل بها في عداد خيار الامة و (لبال) اي قلب (من
باله في الهيام) وحيرة العشق وحرقة (اتي اوان اهبة الختام) لفراقه وحن
اوان وصال معشوقه فلذلك ازداد الاشتياق و (طغت) على طاقتي (سيول
الشوق) الى لقائه (والتمني) لوصال جماله وبهائه (الى متى الدثار)
والأستار للوجه الجميل الذي رؤيته للبقاء الابدي خير دليل (يا مغني)
واراد به مرشده المظهر لانوار الرسالة (فأبد) ابداءً ناشئاً من فن التجريد
عن العلاقة المادية (من طلعتك اللماعة من) جانب (مغرب البرد) الذي هو

رَمَزاً مِنَ الرَّمُوزِ لِلْمُدَّثِّرِ
 غَنٍّ ، وَفِي تَغْنِيَةٍ لِلتَّسْلِيَةِ
 مَا أَدَامَ مِنْ قَدَرٍ رَشِيقٍ رَائِقٍ
 وَطَلَعَتْ مِنْ مَشْرِقِ التَّجْرِيدِ
 نَحِيَّةٌ حَمْدٌ وَشُكْرٌ وَثَنَاءُ
 وَصِلَةُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ
 وَالْهَ صَحْبِهِ الْبَرَّةُ
 عَمَّتْ لَنَا بِغِيهِ الْعَوَائِدُ
 فَسَّرٌ ، فَقَمِ فَسَّرٌ ، فَاذْهَبْ ، بَشَرِ
 أَدْرَ لَنَا حَمْدَةً وَتَصْلِيَةً
 شَوَى الْهَوَى فَوَادَ صَبٍ وَامِيقِ
 بَيْضَاءُ عِقْدٍ عَصْبَةُ التَّوْحِيدِ
 اللَّهُ رَبُّنَا الْعَظِيمُ ذِي السَّنَاءِ
 عَلَى النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى التِّهَامِي
 وَحَزْبِهِ وَالْعَتَرَةُ الطَّهَرَةُ
 صَحَّتْ وَتَمَّتْ بِهِمْ « الْعَقَائِدُ »

نقاب الاحتجاب والاستغناء عن الأحباب شمساً طلوعها علينا من ذلك
 الصوب (دليل) حلول (الساعة) فان طلوع الشمس من مغربها احد
 اشراطها ، او ان طلوعها علينا يكون سبباً لماتنا ومن مات فقد قامت قيامته .
 ووجه استدعاء طلوعها من مغربها اما التوصل بها الى قيام الساعة وحلول
 اللقاء بالبقاء والسعادة ، او افادة ان منزل مغنيه من مغرب منزله اذ ذاك ،
 او الاشارة الى ان مرشده مظهر لانوار صاحب الرسالة ومقامه المقدس في
 المدينة المنورة الواقعة غربي افق بلاد الناظم ، او انه استدعى طلوعاً خارقاً
 للعادة فان الطلوع بحسب المعتاد لا يكون وسيلة لفوز الرشاد والا للزم ان
 يفوز كل من رآه بنيل مناه وليس كذلك ، فلذلك اراد طلوعاً من افق السماء
 الروحاني تشع عليه بالتجلي الرباني .

ثم طلب مستدعياً من مغنيه المومى اليه ابداء آثار من انوار سيد الابرار
 فقال (رمزا من الرموز للمدثر ، فسر) اي بما انك مظهر لانوار حضرة
 النبي الملقب بالمدثر نسترحم ان تفسر وتظهر لنا رمزا اي شيئاً خفياً مرموزاً
 من كنوز اسرارهِ (فقم) على ساق الاهتمام كما قام عليه السلام (فسر)

سيرا على اقدم الاقدام ' فانذر) العشاق بنار الفراق والهيام و(بشرهم
 بفردوس الوصال في دار الدنيا أو دار المقام و(غن) لنا تغنية روحية تشبه
 صوت داود الداعي الى جناب القدس المعبود، ليشغل البال عن سائر الاحوال،
 ويندك جبل الانانية عن الوجود، ويتوجه الى ربه بالتسبيح والسجود (وفي)
 حالة (تغنية للتسلية) لقلوبنا عن الأسى على ما فاتها من المقصود (اد) خير
 اداء (لنا) ونيابة عنا فان الامام هو المتحمل لعوارض المأمومين من الانام،
 لا سيما في الدين الحنفي الاسلام (حمدلة) طيبة تليق بجناب الملك العلام
 (وتصلية) وافية بمقدار مراتب شفع الانام، واذا اديتها بمحض فضلك
 علينا فوقتهما بما يدوم لدوام رجوع آثارهما اليه والينا وقل (ما دام من)
 عشق (قد رشيق) حسن (رائق) لطيف (شوى الهوى فؤاد صب)
 محب (وامق) و(ما دام) طلعت من مشرق (افق) التجريد (عن علاقة
 البعد والتشريد) بيضاء عقد عصبه (كلمة) التوحيد تحية (طيبة و) حمد
 مبارك (وشكر) واف (وثناء) صاف منا جميعا بل من الله نفسه (لله ربنا
 العظيم ذي السناء) والبهاء والجمال والجلال (وصلة) اي علاقة التكريم
 من الله العظيم أو عطايا الرحمة من الله الكريم الحاصلة بالصلاة والسلام
 على النبي) العربي الرفيع القدر العظيم الجاه المخبر من الله الى كل ذاك
 ولاء (المصطفى) من خيار العالمين المكي (التهامي) المنسوب الى تهامة
 الحجاز صاحب الفيض والاعجاز و(على) اله وصحبه البررة (الكرام
) وحزبه (حزب الله العلام) والعترة الطهرة (عن الآثام . ثم استأنف معللا
 ما مر أو داعيا بقوله (عمت لنا بعثه) الينا (العوائد) الخيرية الفائضة من
 المبدء الفياض علينا وقد ارسله الله رحمة للعالمين، وبقوله (صحت وتمت بهم)
 اي ببركة انفسهم الزكية واعمالهم المبرورة ومساعدتهم المشكورة (العقائد)
 لاسلامية لنا معاشر الأمة المرحومة .

لحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلاة
والسلام على رسوله الامين واله وصحبه الميامين وكل من والاه وتبعه
باحسان الى يوم الدين • فرغت من تأليف هذا الكتاب المسمى
بـ « الوسيلة » في شرح « الفضيلة » يوم الجمعة الثامن والعشرين
من ربيع الاول سنة الف وثلاثمائة وسبع وسبعين الهجرية ،
في التكية الطالبانية بكر كوك متضرعا الى الله تعالى ان
يجعله سبب الهداية للامة الاسلامية المجيدة •

وانا المفتقر الى لطف خالقه عبد الكريم

ابن محمد المدرس في الحضرة الكيلانية،

والامام والخطيب في جامع

الاحمدي ببغداد

المحروسة

فهرست هذا الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة ، واسباب تأليف الناظم الكتاب	٣
المشرعة الأولى	
الجفنة الأولى منها في الأمر بالعبادة	٤١
الجفنة الثانية في ما اختاره من حقيقة الايمان	٥١
الجفنة الثالثة في رتب الايمان	٥٦
المشرعة الثانية	
الجفنة الأولى منها في بيان النسبة بين الايمان والاسلام	٦٣
الجفنة الثانية	٦٤
المشرعة الثالثة	
الجفنة الأولى منها في تفسير الاحسان	٦٦
الجفنة الثانية في ارباب الاحسان	٦٧
الجفنة الثالثة في الفرق بين مقامي الكشف والاستدلال	٧٢
الجفنة الرابعة في اقسام الكفار	٧٥
المشرعة الرابعة	
الجفنة الأولى منها في ثبوت حقائق الاشياء	٧٧
الجفنة الثانية في تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته	٧٨
الجفنة الثالثة هل يحد العلم ؟	٨٦
الجفنة الرابعة في تقسيم العلم الى تصور وتصديق	٨٨
الجفنة الخامسة مبدء التصور كليات خمس	٨٩
الجفنة السادسة مبدء التصديق القضايا	٩١
الجفنة السابعة في اقتسام التصور والتصديق الى الضروري والنظري	٩٩
الجفنة الثامنة في افادة النظر العلم بالمجهول	١٠١

الجفنة التاسعة في وجوب النظر التصوري والتصديقي في معرفة الله

١٠٨

لمشريعة الخامسة

١١٥

الجفنة الأولى منها في اسباب العلم

١٣١

الجفنة الثانية في الدليل واقسامه

١٣٢

الجفنة الثالثة في الاحكام العقلية

لمشريعة السادسة

١٣٤

الجفنة الأولى منها في تصور الوجود

١٤٨

الجفنة الثانية في تقسيم الوجود

١٦٧

الجفنة الثالثة في الماهية

١٨٢

الجفنة الرابعة في التعين

١٩٠

الجفنة الخامسة في أمور هامة

٢١٢

الجفنة السادسة في القدم والحدوث

٢١٧

الجفنة السابعة في الوحدة والكثرة

٢٤٠

الجفنة الثامنة في العلة والمعلول

٢٥٣

الجفنة التاسعة في تناهي آثار القوى الجسمانية ولا تناهيها

٢٥٧

الجفنة العاشرة في الدور والتسلسل

المشريعة السابعة

٢٦٦

الجفنة الأولى منها مسائل تبحث فيها عن الاعراض

٢٧٦

الجفنة الثانية في الكم

٢٨٨

الجفنة الثالثة في الكيف

٣٣٢

الجفنة الرابعة في الأين

٣٥٤

الجفنة الخامسة في الاضافة

٣٥٧

الجفنتان الخمس الآخر في المقولات الخمس الباقية

المشريعة الثامنة

٣٥٨

الجفنة الأولى منها في تقسيم الجوهر

٣٥٩

الجفنة الثانية في تعريف الجسم

٣٦١ الجفنة الثالثة في انقسامات الجسم

٣٦٦ الجفنة الرابعة في تضعيف مذهب الفلاسفة

٣٧٥ الجفنة الخامسة في تداخل الجواهر

٣٧٩ الجفنة السادسة في بيان حدوث العالم

٣٨٥ الجفنة السابعة في تقسيم الجسم الى البسيط والمركب

٤٠٤ الجفنة الثامنة في المجردات

٤١٢ الجفنة التاسعة المدرك للجزئي هو النفس

٤١٤ الجفنة العاشرة في غرائب افعال النفس

٤١٨ الجفنة الحادية عشرة ، هل لغير الانسان النفس المدركة ؟

٤١٩ الجفنة الثانية عشرة في قوة النفس

٤٢٦ غرفة منها في حجة الفلاسفة على اثبات العقل

٤٣٢ غرفة في احوال العقل

٤٣٥ غرفة اخرى في الملك والجن والشياطين

٤٤١ تحسّر واستمداد

٤٤٥ التفات الى خطاب الحبيب

الاولى من الجنتين

٤٤٦ الصبرة الاولى منها في اولى الكلمتين من الشهادتين

٤٥٢ الصبرة الثانية : الوقر الاول منها في صفات الله العشرين

٤٧٥ الوقر الثاني في الصفات السلبية

٤٩١ الوقر الثالث في الصفات الثبوتية السبع

٥٢١ الوقر الرابع في بقية الصفات السبع

٥٣٣ الوقر الخامس في الصفات المعنوية

٥٣٨ الوقر السادس في توجيه الزيادة والعينية

- الوقر السابع في تعالى ذاته وصفاته عن احاطة
الادراكات العقلية ٥٤٣
- الصبرة الثالثة ٥٥٣
- الوقر الأول منها في الايمان بالقدر ٥٥٣
- الوقر الثاني في خلق الاعمال ٥٦١
- الوقر الثالث زبدة الرسالة الاختيارية لمولانا خالد
النقشبندي قدس سره ٥٦٤
- تحقيق تأثير القدرة عند الاشعري ٦١٢
- رأي الامام الغزالي في بيان الافعال الاختيارية ٦١٨
- البحث عن قول الاستاذ الاسفرائيني ٦٢٣
- شد الحزام ٦٤١
- الصبرة الرابعة ٦٤٧
- الصبرة الخامسة ٦٤٨
- الوقر الاول منها في البحث عما يجوز له تعالى ٦٤٨
- الوقر الثاني في نفي وجوب شيء عليه تعالى ٦٥١
- الوقر الثالث في نفي القبح والظلم عن افعاله تعالى ٦٥٣
- الوقر الرابع في حصر الحكم فيه ، سبحانه وتعالى ٦٥٥
- الوقر الخامس في مباحث هامة منها مبحث التكليف ٦٦٦
- اسناد بعض الافعال الى الله تعالى ٦٧٠
- الآثار المتولدة ٦٧٤
- مبحث الأجل ٦٧٥
- الوقر السادس في الرؤية له تعالى ٦٨٠

- الثانية من الكلمتين • الصبرة الاولى •
- ٦٨٦ المكيال الاول منها
- ٦٨٧ المكيال الثاني في بعثه للانبياء والمرسلين
- ٦٩٨ المكيال الثالث في الايمان بالرسول
- ٧٠١ المكيال الرابع في ما جاز على الانبياء وما استحال
- ٧٠٣ المكيال الخامس في الكف عن الاقتصار على عدد معين لهم
- ٧٠٤ المكيال السادس في عدم الفرق بينهم
- ٧١٠ المكيال السابع والمكيال الثامن
- ٧١٥ المكيال التاسع في اصول النبي من امه وابيه
- ٧٢١ الصبرة الثانية في الايمان بالملائكة
- ٧٢٨ الصبرة الثالثة في كلامه وكتبه تعالى
- ٧٤١ الصبرة الرابعة في ما يتعلق بالمعراج
- الصبرة الخامسة
- المكيال الاول في ان فيوضات الاولياء مستفاضنة
- ٧٤٥ من بحر نور النبي (ص)
- ٧٥٠ المكيال الثامن افضل الاولياء الصحابة
- ٧٥٥ المكيال التاسع في افضلية الخلفاء الاربعة
- ٧٥٦ الصبرة السادسة في الخلفاء الاربعة وفضائلهم
- ٧٨٢ الصبرة السابعة في الامام وشروطه
- ٧٨٧ عنقودة كانت لها حبات ذوات حلاوة على الدوام
- ٨٠٤ الصبرة الثامنة في النهي عن المنكر
- ٨١١ استدعاء الاستعانة في الكيل وحمل الاوقار
- ٨١٦ استراحة عن اكتيال المكائل وحمل الاوقار والاجمال

تنبيه ورجاء

وقع في هذا الكتاب بعض الاخطاء المطبعية أهمها ما يلي
في الجدول ادناه : فيرجى من القارئ الكريم الانتباه
اليها والنظر بعين العطف فيما يجده من الاخطاء ؛
فالعصمة لله تعالى وحده .

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
٨٩	قبل السطر الاول		الجفنة الخامسة
١٦٧	١	الجفنة الثانية	الجفنة الثالثة
٢٧٦	٥	(الجفنة الاولى في الكم)	(الجفنة الثانية في الكم)
٢٧٧	١	الجفنة الاولى	الجفنة الثانية
٣٨٠	قبل السطر الاول		الجفنة السادسة
٥٤٠	قبل السطر الاول		الوقر السادس
٦١٢	١٣	القردة	القدرة

بعض المصادر التي راجعتها عند شرح «الفضيلة»

- ١ - «شرح المواقف» للعلامة السيد شريف الجرجاني ، وحاشيته للمحقق عبدالحكيم السالكوتي •
- ٢ - حاشية المحقق اسماعيل الكلبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العنصرية •
- ٣ - «شرح المقاصد» للعلامة سعد التفتازاني •
- ٤ - حواشي عبدالحكيم السالكوتي على تعليقات المولى الحياي على شرح العقائد النسقية •
- ٥ - تقريب المرام للشيخ عبدالقادر المهاجر السنوي في شرح «تهذيب الكلام» •

ملاحظة

على الكتاب تعليقات ، قسم منها من الناظم «مولوي» وذيل بكلمة [منه] والقسم الآخر للمشارح وذيل بكلمة [الشارح] •

نبذة مختصرة عن « مولوي » رحمه الله

هو السيد عبدالرحيم بن الملا سعيد من سلالة الملا يوسف جان بن العلامة الكبير شهير عصره وفريد دهره الملا ابو بكر المصنف الجوري رحمه الله تعالى ، وهو من سلالة الولي المعروف السيد محمد زاهد المشهور بـ (پير خضر الشاهوئي) الذي ينتهي نسبه الى سيد الشهداء الامام حسين ابن علي بن ابي طالب ، كرم الله وجهه ، ورضي الله عنهم اجمعين •

ولد سنة (١٢٢١) الهجرية من اسرة دينية محترمة في قرية « سهرشاته » من منطقة « تاوگوزي » في قضاء حلبجة التابعة لمحافظة السليمانية ، لقبه الشعري « المعدومي » وفي الوسط الادبي وبين عامة الناس كان معروفا بـ « المولوي » •

تعلم القرآن الكريم على يدي والده رحمه الله ، مع مقدمات في النحو والصرف والادب الفارسي • ثم تجول ، كعادة الطلاب الدينين آنذاك ، بين مدارس العراق وايران الدينية ، واخذ ينهل من معينها ما كان متعارفا تحصيله من النحو والصرف والبلاغة والمنطق والفقه واصوله والكلام والتفسير ... الخ • واخذ الاجازة العلمية من العالم النحرير والفقيه الامعي الملا عبدالرحمن النودشي مفتي السليمانية آنذاك •

وبعد اخذ الاجازة اقام مددا مختلفة في القرى التابعة لقضاء حلبجة « چرستانه » و « بياويله » و « گونه » و « شهيران » و « سهرشاته » والاخيرة مسقط رأسه وبقي فيها الى ان التحق بالرفيق الاعلى •

وكان خلال تلك المدة منشغلا بالعبادة والتدريس • وبعد مدة قصيرة من اخذه الاجازة العلمية وبدئه بالتدريس ، ونتيجة اتصاله بشيخ الطريقة النقشبندية آنذاك المرحوم « الشيخ عثمان الملقب بسراج الدين » انخرط

في سلك التصوف ، واخذ ذوقه الادبي ينمو ، وانطبعت اشعاره في كثير منها بطابع التصوف .

ان « مولوي » يعتبر أكبر الشعراء الاكراد في تلك المرحلة ؛ واشعاره الكردية تعد من روائع الادب الكردي ، وتحتل الآن مكانة مرموقة لدى المثقفين الاكراد ؛ وذلك لعمق غورها ، ودقة وصفها ، وحسن لفظها وجرس حروفها وانسياب كلماتها ووزوف ظلالها وتجسم صورها الخيالية وحركتها مما يجعل القارئ المتمكن ينسجم كل الانسجام معها ويعيش التجربة الشعرية .

أما اشعاره العربية والفارسية سواء منها التعليمية او الغزلية او الصوفية فهي الأخرى آيات في الجمال ، وتدل دلالة واضحة على طول باعسه وعلو كعبه في هاتين اللغتين واساليبهما البيانية ، كما تدل على سعة اطلاعه على مفردات اللغة وقواعدها وتمكنه منها ؛ فاللغة طوع بنانه يصنع ما شاء ويصوغ منها ما يوحى اليه خياله الواسع العميق .

غنى « مولوي » مضائف كردستان ومشاتيها ، وقمم جبالها السماء وسهولها واورادها ، غنى رحلة الشتاء والصيف ، غنى الحياة وتفاؤلها ومباهجها ، والشباب وقوة ارادته ، والشيب ونذر الموت ، ووصف الصراع المرير بين الهجر والوصال والحبيب والرقيب في أروع صورها ، غنى حبه المتفاني لشيخه ومرشده « سراج الدين » النقشبندي ، وغنى العقيدة الاسلامية الصامدة ، غنى فراق أحبته الذين سبقوه الى تجرع كأس الموت المرير ، منتقلا في تلكم الالوان من وصف الى وصف ومن صورة الى صورة كل واحدة منها برعم تفتح على يدي قريحته الشاعرة الشاردة .

وهو ، الى جانب كونه شاعرا غير منازع ، كان عالما كبيرا وفاضلا نحريرا في مختلف العلوم الدينية ، ولا سيما في علم الكلام والعقائد . وما هذه المنظومة الرائعة التي بين يدي القارئ الكريم الا شاهد عدل على

طول ياعه وعلو مقامه في هذا المضمار • والكتب التي خلفها كلها في العقيدة الإسلامية وعلم الكلام ، وهي هذه المنظومة المسماة « الفضيلة » التي تحتوي على (٢٠٣١) الفين وواحد وثلاثين بيتاً ، والتي ألفها في (١٢٨٥) الهجرية ، و « العقيدة المرضية » باللغة الكردية في (٢٤٥٢) الفين وأربعمائة واثنين وخمسين بيتاً والتي طبعت في مصر سنة (١٣٥٢) الهجرية من قبل المرحوم محي الدين صبري النعيمي ، و « الفواتح » في (٥٢٧) بيتاً باللغة الفارسية وقد طبعت مع « العقيدة المرضية » ، وترك رسالة في أصول الطريقة النقشبندية •

وهذه عدا ديوانه الضخم باللغة الكردية الذي وفقني الله لطبعه شارحاً غوامضه ، كاشفاً النقب عن جمال صور أبياته الآيات سنة ١٣٨٠ الهجرية المصادفة لسنة ١٩٦١ الميلادية •

عانى « مولوي » كغيره من نخبة الأدباء الأكراد الكثير من ضنك العيش ؛ إلا أنه كان ابياً ذا نفس رفيعة ؛ فرضي بما هو عليه دون أن يحاول التقرب من اعتاب السلاطين والولاة وخدامهم ، عاش عزيزاً ومات عزيزاً ، ودفن في احضان وطنه الأشم الذي ما انفك ، يغنيه إلى آخر لحظات حياته • ومما زاد في اشعاره روعة ، وفي تأثيرها لوعة حدثان مهمان اعترضاه في أخريات سني حياته : اولاهما وفاة زوجته الوفية المخلصة « عنبر خاتون » التي كانت بحق شريكة آلامه وآماله واحدى مصادر الهامه الشعري • والثانية اصابته بالعمى مما جعل عزله اشد ، وشعوره بالوحدة اقسى وامراً ، ولا سيما في منطقته التي كانت في الأساس معزولة تماماً عن كل معالم الحضارة •

وبعد سبع سنوات عجاف من هذه الاصابة وفي سنة (١٣٠٠) الهجرية التحق بالرفيق الأعلى ليعيش مع الارواح الخالدة ، التي احبها وتفانى في

حبها ، ودفن في مسقط رأسه قرية « سهرشاته » •

فسلام على « مولوي » يوم ولد ، وسلام عليه يوم مات ، وسلام عليه
يوم يبعث حيا ، وتحية اعجاب واكبار لكل اولئك الجنود المجهولين الذين
اغنوا العلوم الاسلامية بنتائجهم الرائعة دون ان يرجوا جزاء أو شكورا •

عبدالكريم المدرس

رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٩٧٢ لسنة ١٩٧٢

١٩٧٣/١/٢٥/٢٠٠٠/٢٥

